METODOLOGI STUDI AL-QUR'AN DAN TAFSIR

Perspektif Integrasi Ilmu dan
Wacana Pendekatan Tafsir Lintas Kawasan

ZAHR
publishing

WARDANI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

WARDANI

METODOLOGI STUDI AL-QUR`AN DAN TAFSIR
Perspektif Integrasi Ilmu dan Wacana Pendekatan Tafsir Lintas Kawasan

Editor: Bashori

ZAHIR publishing

METODOLOGI STUDI AL-QUR`AN DAN TAFSIR
Perspektif Integrasi Ilmu dan Wacana Pendekatan Tafsir Lintas Kawasan

Penulis
Wardani

Editor
Bashori

Tata Letak
Ulfa

Desain Sampul
Faizin

15.5 x 23 cm, xii + 143 hlm.
Cetakan pertama, Desember 2018

ISBN: 978-602-5541-56-8

Diterbitkan oleh:
ZAHIR PUBLISHING
Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta
No. 132/DIY/2020

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR PENULIS

Al-ḥamd li Allāh, segala puji saya panjatkan kepada Allāh swt atas, karena dengan pertolongan-Nya, buku ini bisa ditulis, diterbitkan, dan bisa dibaca oleh para pembaca seperti sekarang ini. Buku ini telah dirancang berupa draft awal pada akhir 2008, menjelang pergantian tahun ke 2009. Baru pada Mei 2022, draft tersebut bisa disempurnakan.

Buku ini mengangkat isu tentang "Metodologi Studi al-Qur`an dan Tafsir", dengan menyesuaikan penyebutan jurusan "Tafsir Hadis" (TH) di Fakultas Ushuluddin menjadi "Ilmu al-Qur`an dan Tafsir" (IAT). Memang, kajian al-Qur`an tidak bisa lepas dari tafsir, karena memang al-Qur`an harus diuraikan atau dijelaskan dalam bentuk tafsir, sehingga keduanya tidak bisa terlepas satu sama lain. Akan tetapi, kajian tentang al-Qur`an sebenarnya bukanlah semata tentang tafsir, melainkan sebagai "kajian al-Qur`an" (*Qur`ānic studies, al-dirāsāt al-Qur`ānīyah*), ruang-lingkupnya luas, sebagaimana diuraikan di bab 1, khususnya berkaitan dengan isu-isu dalam '*ulūm al-Qur`ān*, baik dari pemikiran klasik al-Suyūṭī dan al-Zarkasyī hingga Ḥasan Ḥanafī. Bahkan, kajian al-Qur`an mencakup juga praktik ke-Qur`an-an (tradisi al-Qur`an) secara sosiologis dan antropologis di masyarakat.

Ada dua isu besar yang diangkat dalam buku ini, yaitu integrasi ilmu dan studi al-Qur`an kawasan. Mengapa kedua isu diangkat? Meski tampak bahwa dua isu tidak terkait, namun pemikiran yang mendasari penulisan kedua isu adalah bahwa baik integrasi ilmu (*integration of knowledge*) maupun studi al-Qur`an kawasan (*Quranic area studies*) sama-sama dihubungkan oleh semangat kemoderenan dan kajian sejarah kontemporer. Integrasi ilmu, khususnya dalam konteks ini integrasi antara ilmu tafsir dan sains, baik ilmu alam maupun ilmu sosial dan humaniora, adalah keniscayaan dalam

penafsiran al-Qur`an di era modern yang ditandai dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Penafsiran seperti ini bisa disebut dengan "penafsiran integratif" karena mengintegrasikan antara ilmu tafsir dan sains, dan umumnya disebut sebagai "penafsiran ilmiah" (*al-tafsīr al-'ilmī*). Meskipun sebagian ulama klasik, seperti al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*, tidak setuju dengan model penafsiran seperti ini, namun tuntutan dunia modern menghendaki agar ajaran-ajaran al-Qur`an dikemas secara ilmiah. Memang, persoalan agama bukanlah semata persoalan rasionalitas dan kemoderenan, melainkan juga persoalan keimanan dengan sentuhan batin. Namun, salah satu segmen dari masyarakat adalah masyarakat yang pola pikirnya rasional, sehingga menyampaikan ajaran al-Qur`an dengan ditinjau dari sains tentu diperlukan. Di samping itu, keimanan buta tanpa penjelasan rasional akan melahirkan para "pencinta buta"—meminjam istilah Farid Esack—bukan "pencinta terpelajar" terhadap al-Qur`an.

Sisi kedua, yaitu studi kawasan al-Qur`an (*Quranic area studies*), juga terhubung dengan kajian al-Qur`an dalam hal kemoderenan, karena jenis kajian ini tidak semata menelisik perkembangan kajian al-Qur`an di suatu kawasan di era klasik, melainkan meneropong perkembangannya dalam era modern, bahkan kontemporer. Dengan kajian model ini, perkembangan kajian al-Qur`an dijelaskan dinamikanya, baik dilihat dari trend kajian (isu dan pemikiran metode tafsir) maupun pusat-pusat kajian yang berperan melahirkan kajian-kajian itu di perguruan tinggi, perkumpulan/ asosiasi keilmuan, dan pusat-pusat (*markaz, center*) kajian al-Qur`an.

Kajian ini bermanfaat tidak hanya menginformasikan secara historis trend-trend perkembangannya di berbagai belahan dunia, baik di dunia Islam maupun di dunia Barat, melainkan juga bermanfaat situasi mutakhir yang bisa dijadikan sebagai bahan pengembangan kajian al-Qur`an ke depan. Oleh karena itu, kajian yang bersifat historis bisa diikuti di sini dengan kajian kritis/ evaluatif. Bagaimanapun kajian secara historis dilakukan, tetap hanya menginformasikan tentang fakta (data) berikut analisisnya,

sehingga hanya "menjelaskan". Hasilnya tentu akan bermanfaat secara maksimal jika dikaji secara evaluatif dari perspektif tertentu. Dengan kajian evaluatif, maka pengembangan kajian al-Qur`an di masa depan bisa diarahkan kea rah yang lebih terbuka, integratif, dan berorientasi tidak hanya pada penghayatan sebagai penganut Islam yang terlibat, melainkan juga berorientasi pada pengkajian secara akademis, padahal kondisi kajian al-Qur`an selama ini tidak hanya dijelaskan, melainkan juga dikembangkan. Atas dasar ini, dalam buku ini, penulis tidak hanya memaparkannya secara historis, melainkan menganalisisnya secara kritis.

Paparan historis dalam buku ini difokuskan pada perkembangan kajian al-Qur`an dengan pendekatan institusional atau kelembagaan, yaitu melihat perkembangan tersebut di lembaga-lembaga kajian, baik dalam bentuk perguruan tinggi, asosiasi keilmuan, maupun pusat kajian non-pemerintah. Mengapa hal ini dilakukan? Karena selama ini, kajian historis tentang perkembangan kajian tafsir umumnya terfokus pada kajian pemikiran individual, atau pada jauh, pada kajian genealogi dan jaringan intelektual, seperti pernah penulis lakukan dalam bentuk penelitian (2020) tentang genealogi intelektual penafsir Indonesia-Malaysia. Kekuatan kajian model ini adalah pada paparannya tentang hubungan murid-guru, perjalanannya, serta hubungannya dengan penyebaran pemikiran serta afiliasinya dengan aliran (madzhab). Akan tetapi, pengaruh individual penulis tafsir tentu sangat terbatas dibandingkan dengan pengaruh lembaga yang melahirkan kader-kader pengkaji tafsir atau penafsir. Lembaga juga sanggup menularkan kader-kader itu dalam kurun waktu yang cukup panjang, sehingga memotret perkembangan kajian tafsir dengan cara seperti ini tentu berarti memotret perkembangannya dalam skala besar, berserta jaringannya, dan dalam kurun yang cukup luas rentang waktunya.

Akhirnya, dengan pengharapan yang penuh, semoga buku bermanfaat bagi para peminat kajian al-Qur`an, khususnya sejarah perkembangan di beberapa wilayah di Indonesia dan belahan dunia, terutama mahasiswa pada jurusan Ilmu al-Qur`an dan Tafsir (IAT)

pada Fakultas Ushuluddin. Semoga karya ini menjadi amaliah yang bernilai tidak hanya di sisi manusia, melainkan di sisi Allah swt.

Banjarmasin, 01 Desember 2018

Wardani

TRANSLITERASI ARAB-LATIN

No.	Arab	Indonesia
1.	ا	`
2.	ب	B
3.	ت	T
4.	ث	Ts
5.	ج	J
6.	ح	H
7.	خ	Kh
8.	د	D
9.	ذ	Dz
10.	ر	R
11.	ز	Z
12.	س	S
13.	ش	Sy
14.	ص	Sh
15.	ض	Dh

No.	Arab	Indonesia
16.	ط	Th
17.	ظ	Zh
18.	ع	‘
19.	غ	Gh
20.	ف	F
21.	ق	Q
22.	ك	K
23.	ل	L
24.	م	M
25.	ن	N
26.	و	W
27.	ه	H
28	ء	`
29.	ي	Y

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

آ = ā

ـِـى = ī

ـُـو = ū

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS iii
TRANSLITERASI ARAB-LATIN vii
DAFTAR ISI ix

BAB I
GARIS BESAR OBJEK KAJIAN TENTANG AL-QUR`AN, *'ULŪM AL-QUR`ĀN*, DAN TAFSIR 1
A. Pendahuluan 1
B. Wilayah Kajian: dari al-Zarkasyī, al-Suyūṭī, hingga Ḥasan Ḥanafī 1
C. Pengembangan Kajian 2

BAB II
METODOLOGI STUDI TAFSIR AL-QUR`AN: ASPEK DAN LEVEL PEMAHAMAN ATAS TEKS 15
A. Pengertian Metodologi Tafsir 15
B. Aspek-Aspek Dalam Metodologi Tafsir 16
C. Level Pemahaman Atas Teks 21

BAB III
KAJIAN AL-QUR`AN: MONODISIPLINER, INTERDISIPLINER, MULTIDISIPLINER, DAN TRANSDISIPLINER 31
A. Pendahuluan 31
B. Monodisiplin, Interdisiplin, Multidisiplin, dan Transdisiplin 32
C. Pendekatan Integratif dan Universalitas Kandungan al-Qur`an 34
D. Ketentuan Tafsir Integratif 36
E. Bentuk Tafsir Kolektif (*Jamā'ī*) dan Orientasi *Tafsīr 'Ilmī-Hidā`ī* 38
F. Simpulan 42

BAB IV
PERKEMBANGAN KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI BEBERAPA PERGURUAN TINGGI DAN LEMBAGA DI INDONESIA 43
A. Pendahuluan 43
B. Tangerang, Banten 47
1. UIN Syarif Hidayatullah 47
2. Institut Ilmu al-Quran (IIQ) dan Institut PTIQ (IPTIQ) 51
3. *Qur'an and Hadith Academic Society* (QUHAS) 54
4. Pusat Studi al-Qur`an (PSQ) 56
C. Yogyakarta 58
1. UIN Sunan Kalijaga 58
2. Institut Ilmu al-Qur`an an-Nur 60
3. Asosiasi Illmu al-Qur`an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia 61
D. Jawa Timur 63
1. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang 63
2. Pusat Studi Islam dan Sains (PSIS) 69
3. Jam'iyah Mudarasah al-Qur`an (JMQ) Jawa Timur 71
E. Dinamika Kajian al-Qur`an dan Tafsir: Trend dan Tantangan 72
1. Perguruan Tinggi 72
2. Asosiasi Keilmuan dalam Kampus 77
3. Lembaga Non-pemerintah 78

BAB V
PERKEMBANGAN KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI DUNIA BARAT DAN TIMUR TENGAH 81
A. Pendahuluan 81
B. Kajian di Timur Tengah 81
1. Trend Kajian: dari Klasik hingga Kontemporer 81
2. Pusat-Pusat Kajian 87
C. Kajian di Dunia Barat 101
1. Trend Kajian: dari Abad Pertengahan hingga Kontemporer 101
2. Pusat-Pusat Kajian 116

BAB VI
KAJIAN AL-QUR`AN: ANTARA "MERAWAT" TRADISI KEILMUAN KLASIK DAN MODERN, DARI INTEGRASI ILMU HINGGA EKSISTENSI KELEMBAGAAN 127
A. Kajian Klasik dan Kajian Modern 127
B. Kajian Monodisipliner dan Kajian Integratif 128
C. Perguruan Tinggi, Asosiasi Keilmuan, dan Lembaga Kajian al-Qur`an 130
D. Trend di Dunia Muslim dan di Dunia Barat 131

DAFTAR PUSTAKA 135
RIWAYAT HIDUP PENULIS 142

BAB I
GARIS BESAR OBJEK KAJIAN TENTANG AL-QUR`AN, *'ULŪM AL-QUR`ĀN,* DAN TAFSIR

A. Pendahuluan

Sebenarnya, tidak ada satu kitab pun yang layak dijadikan rujukan, satu kali untuk mencakup semua (*once for all*), yang berlaku selamanya, karena tafsir, meskipun dasar-dasar ilmunya telah diletakkan oleh para pioner seperti al-Bulqīnī, al-Suyūthī, dan al-Zarkasyī, terus berkembang sesuai dengan semangat zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan. Akan tetapi, sebagai pegangan, *al-Itqān* karya al-Suyūthī sudah memuat persoalan-persoalan mendasar yang harus diketahui dalam memahami ayat al-Qur`an. Karya yang lebih luas bahasannya, tentu saja, *al-Burhān* karya al-Zarkasyī yang menjadi rujukan *al-Itqān*. *Manāhil al-'Irfān* karya al-Zarqānī adalah karya yang kompilatif yang ditulis belakangan. Di kalangan Syī'ah, *al-Tamhīd* (6 volume) karya Muḥammad Hādī Ma'rifah mungkin sebanding dengan karya al-Zarqānī ini.

B. Wilayah Kajian: dari al-Zarkasyī, al-Suyūṭī, hingga Ḥasan Ḥanafī

Pada garis besarnya, ada macam unsur yang dibahas dalam '*ulūm al-Qur`ān*, yaitu: pertama, prinsip-prinsip dasar "konvensional" yang memuat aturan penafsiran, seperti kaidah-kaidah tafsir dan kebahasaan, serta pengetahuan tentang jati diri al-Quran; kedua, unsur-unsur inovatif dalam metode tafsir dan kajian kritis pemikiran tafsir yang tidak diungkap dalam khazanah ulama terdahulu. Sebanyak 80 jenis (*nau'*) persoalan yang harus dikaji, sebagaimana diringkas oleh al-Suyūṭī dalam *al-Itqān*, kemudian diklasifikasikan oleh Arkoun (1997:14) menjadi 13 jenis: persoalan kronologi (*naw'* 1-8, 12-13, 15 dan 47), cara-cara pewahyuan (9, 10, 13, 14, dan 16),

pengumpulan dan penyebaran (17-27), penyajian formal *muṣḥaf* (17, 60-62, dan 76), persajakan dan satuan-satuan teks (13, 15, 28-35, 59-61), kosa kata (36-39), sintaksis (41-42), analisis logis-semantis (42-46, 48-50, dan 63), retorika dan gaya bahasa (51-58, 64, 66-68, 70-74), tafsir (42, 77-80), ilmu-ilmu yang dikembangkan dari al-Qur`an (65), catatan historis (69 dan 71), dan keutamaan-keutamaan al-Qur`an (72, 73, dan 75). Sajian al-Suyūṭī tentang persoalan-persoalan yang harus dikaji tentang al-Qur`an tampak ringkas dan padat, sehingga layak disebut sebagai buku rujukan awal.

Ḥasan Ḥanafī dalam *Min al-Naql ilā al-'Aql* (Juz 1): *'Ulūm al-Qur`ān* (*Min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmil*) berupaya menyederhanakan kajian *'ulūm al-Qur`ān* dari tiga aspek, yaitu aspek sejarah, aspek riwayat, dan aspek bahasa. Karya ini tampak bagus dalam hal memasukkan persoalan-persoalan yang harus dikaji dalam tiga klasifikasi itu. Namun, karya ini lebih tepat disebut hanya sebagai pengantar, tidak lebih kaya dan detil memperkenalkan seluk-beluk *'ulūm al-Qur`ān* dibandingkan *al-Itqān*.

Karya al-Suyūthī maupun karya Ḥasan Ḥanafī adalah karya standar minimal yang harus dilengkapi karya-karya yang ditulis belakangan, seperti karya-karya Muḥammad 'Abdullāh Dirāz dan 'Adnān Muḥammad Zarzūr. Di samping itu, pengetahuan tentang metode tafsir (*ijmālī, taḥlīlī, muqāran,* dan *mawḍū'ī*) juga diperlukan.

C. Pengembangan Kajian

Pengembangan pengkajian *'ulūm al-Qur`ān* di lembaga-lembaga pendidikan Islam bisa dilakukan dengan beberapa hal. Pertama, melalui *qawā'id al-tafsīr*, yaitu ketentuan umum (*ḥukm kullī*) yang bisa diterapkan dalam kasus-kasus partikular ketika menafsirkan ayat al-Qur`an, misalnya kaidah tentang *asbāb al-nuzūl*, kaidah kebahasaan (*qawā'id lughawīyah*), kaidah perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*). Kaidah kebahasaan ada dua tipe, yaitu kaidah utama/ primer (*qawā'id aṣlīyah*) yang mencapai 280 kaidah, menurut kompilasi Khālid 'Utsmān al-Sabt dan kaidah sekunder (*qawā'id tab'īyah*) yang merupakan kaidah turunan yang jumlah

mencapai 100 kaidah, seperti bahwa ayat *makkī* dan *madanī* bisa diketahui dengan riwayat orang yang langsung menyaksikan waktu turunnya pewahyuan.[1] Kompilasi Khālid 'Utsmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr*, sangat berguna untuk memahami ayat-ayat al-Qur`an. Menurut al-Sabt, kaidah-kaidah tersebut disusun dengan berpatokan kaidah dalam *ushūl al-fiqh*, *qawa'id al-fiqh*, karya-karya dalam bidang *lughah*, dan beberapa kitab lain, termasuk *Fatḥ al-Bārī`*.[2] Di antara persoalan kebahasaan adalah *al-wujūh wa al-naẓā`ir*, yaitu ilmu yang membahas tentang bagaimana suatu kata dalam al-Qur`an memiliki makna semantik beragam dalam berbagai konteksnya.[3] Meskipun sebagian kaidah tersebut ada yang tampak masih kontroversial, tapi umumnya diterapkan dalam memahami al-Qur`an. Kaidah-kaidah ini bermanfaat agar kita bisa terlibat dalam penafsiran mandiri hingga batas tertentu, tidak lagi melulu seluruhnya bertolak dari kutipan pendapat-pendapat terdahulu.

Karya-karya mutakhir dalam bidang metode pemahaman aspek kebahasaan perlu diperkaya. Selama ini, pengetahuan kita tentang cara kerja metode-metode tafsir seperti metode tafsir *muqāran* dan *mawḍū'ī*, misalnya, tidak diimbangi dengan pengetahuan yang cukup tentang kebahasaan. Mungkin, kita selama ini berharap banyak dengan penafsiran-penafsiran dalam kitab-kitab tafsir yang sudah ada, padahal kitab-kitab tersebut ditulis dalam konteks spesifik zamannya yang belum tentu relevan dengan zaman sekarang. Karya-karya belakangan dalam bidang kebahasaan, seperti *Manhaj al-Siyāq fī Fahm al-Naṣṣ* karya 'Abd al-Karīm Budru' dan *Ḍawābiṭ fī Fahm al-Naṣṣ* karya 'Abd al-Karīm Ḥāmidī, sebaiknya dijadikan referensi dan metode pemahaman secara kebahasaan yang dikaji secara intensif tidak sekadar sebagai bekal menjadi peneliti tafsir, melainkan juga hingga batas tertentu mampu memahami al-Qur`an secara mandiri. Pengetahuan tentang *lughah* menjadi niscaya.

[1] Khālid 'Utsmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr*: *Jam'an wa Dirāsatan,* Jilid 1 (Mesir: Dār Ibn 'Affān, 1421 H), 5, 77.

[2] al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr,* Jilid 1, 3-4.

[3] Salwā Muḥammad al-'Awwā, *Al-Wujūh wa al-Naẓā`ir* (Cairo dan Beirut: Dār al-Syurūq, 1998), 13.

Para *mufassir* besar yang kita kenal selama ini adalah para ahli *lughah* (*lughawī*), seperti Fakhr al-Dīn dan al-Zamakhsyarī, karena bahasa merupakan media yang tidak bisa dihindarkan. Kita tidak akrab dengan nama-nama pakar *lughah*, seperti al-Jurjānī dan Ibn Jinnī. Belum lagi, kita tidak mengikuti perkembangan pesat kajian modern bahasa Arab yang diaplikasikan dalam penafsiran yang arus pemikirannya membanjiri toko-toko buku di negara-negara muslim, tapi sayang tidak begitu dikenal di tanah air.

Kedua, kajian tafsir dengan pendekatan interdisipliner dan multidisipliner. Hal ini tidak berlebihan, karena dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, kajian-kajian tafsir akan lebih kaya dan akan membuka wacana dan perspektif baru. Fazlur Rahman dengan catatan kritisnya terhadap ilmu sosial lama, menganjurkan kajian Islam menerapkan "kajian sosial yang lebih baru" (*newer social scientific*).[4] Dalam bukunya, *Min al-Naql ilā al-'Aql,* Ḥasan Ḥanafī juga menganjurkan agar *'ulūm al-Qur`ān* bergerak dari ilmu *lughah* dan *balāghah* ke humaniora (*al-'ulūm al-insānīyah*).[5] Mohammed Arkoun, tentu saja, termasuk penganjur pendekatan semiotika dan linguistik dalam memahami al-Qur`an, seperti yang pernah diterapkannya dalam memahami Q.S. al-Tawbah: 5 (dikenal sebagai "ayat pedang", *āyat al-sayf*).[6] Banyak lagi tokoh-tokoh yang juga menganjurkan pendekatan-pendekatan serupa dalam kajian al-Qur`an. Itu artinya, hermeneutika yang selama ini diperdebatkan "halal-haramnya" untuk diterapkan dalam kajian al-Qur`an dicoba untuk dihidangkan di perkuliahan, diletakkan di atas "mizan", diapresiasi, dievaluasi, dan dinilai sejauh mana kelebihan dan kekurangannya; dibiarkan dikompetensikan dengan metode-metode konvensional, sehingga akan terseleksi dengan sendirinya.

---

[4] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay," dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 201.

[5] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-'Aql* (Juz 1): *'Ulūm al-Qur`ān* (*Min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmil* (Cairo: Dār al-Amīr, 2009), 15.

[6] Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī*: *Qirā`ah 'Ilmīyah* (Beirut: Markaz al-Inmā` al-Qawmī, 1987), 93-99.

Sebagai contoh, dalam kajian antropologi dan komunikasi, analisis wacana (*discourse analysis*) mungkin diterapkan untuk mengkaji produk tafsir atau penafsiran seorang *mufassir*. Tafsir sebagai "wacana" dilihat sebagai representasi konteks lebih luas yang melahirkan tafsir tersebut, baik konteks sosial, budaya, politik, ideologi, dan sebagainya. Tafsir yang bias-gender bisa jadi lahir dari konteks pengarang yang diliputi oleh konteks sosial, budaya, politik, dan kepentingan ideologis di masanya. Dengan analisis wacana, tafsir dilucuti kepentingan-kepentingan ideologis di belakangnya, karena kita memerlukan "pembacaan objektif" (*qirā`ah mawḍū'īyah*) dan "pembacaan yang produktif" (*qirā`ah muntijah*) dalam istilah Abū Zayd.

Di antara jenis analisis wacana adalah analisis wacana kritis model Teun A. Van Dijk, yaitu "suatu tipe kajian analitis terhadap wacana yang terutama difokuskan mengkaji bagaimana penyimpangan kekuatan sosial, dominasi, dan ketidakadilan diciptikan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks dan percakapan dalam konteks sosial dan politik". Penafsiran dalam konteks ini bisa dilihat sebagai wacana dengan pendekatan kognisi sosial (*sociocognitive approach*). Ada keterkaitan tiga hal dalam analisis wacana ini, yaitu "segitiga wacana-kognisi-masyarakat" (*discourse-cognition-society triangle*). Kognisi sosial bisa berupa rasisme atau bentuk ketidakadilan. Dalam hal ini, ideologi dianggap sebagai sesuatu yang disadari.[7]

Pendekatan yang menyediakan cara kerja yang lebih operasional dan rinci dalam kajian kritis terhadap, saya kira, tidak diterapkan oleh pengkaji-pengkaji tafsir semisal Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan sebagai *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, meski ia juga berbicara aliran-aliran dan ideologi-ideologi tafsir. Pendekatan ini relevan untuk membongkar ketidakadilan yang bermuara dari pemahaman yang keliru terhadap ayat-ayat al-Qur`an, seperti tafsir-tafsir yang bias-gender dan tafsir-

[7] Teun A Van Dijk, "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity," dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Michael Meyer (London: Sage Publication, 2001), 97-98.

tafsir eksklusif dalam memandang keberadaan komunitas berbeda. Pendekatan seperti ini sebaiknya juga diajarkan sebagai salah satu materi dalam suatu matakuliah tersendiri, atau dalam matakuliah Metodologi Penelitian Tafsir, dalam silabi Tafsir Hadits sebagai wujud dari apa yang penulis sebut di atas sebagai kajian ilmiah terhadap tafsir. Meskipun demikian, sebagai sebuah pendekatan, kita juga harus melihatnya secara objektif dengan menyadari bahwa ada kelemahan tertentu di samping keunggulannya.[8] Tawaran metode "pembacaan" *turāts* model al-Jabirī, sebagaimana disinggung, misalnya, mungkin bisa mengisi kelemahan itu.

Dengan demikian, bahasan dalam '*ulūm al-Qur`ān* tidak hanya persoalan lama, melainkan juga isu-isu baru. Namun, tentu saja, persoalan-persoalan lama tetap menjadi prioritas utama untuk dikaji. Dalam tabel-tabel berikut ini, dikemukakan perbandingan bahasan-bahasan '*ulūm al-Qur`ān* antara versi al-Zarkasyī dalam *al-Burhān*, versi al-Suyūṭī dalam dua karyanya, *al-Itqān* dan *al-Taḥbīr,* dan Ḥasan Ḥanafī dalam *Min al-Naql ilā al-'Aql:*

Versi al-Zarkasyī dalam *al-Burhān*:

No.	Bahasan	No.	Bahasan
1.	*Ma'rifat sabab al-nuzūl*	25.	*'Ilm marsūm al-khaṭṭ*
2.	*Ma'rifat al-munāsabāt bayn al-āyāt*	26.	*Ma'rifat faḍā`ilih*
3.	*Ma'rifat al-Fawāṣil*	27.	*Ma'rifat khawāṣih*
4.	*Ma'rifat al-Wujūh wa al-Naẓā`ir*	28.	*Hal fī al-Qur`ān syai` afdhal min syai`*
5.	*'Ilm al-Mutasyābih*	29.	*Fī ādāb tilāwatih*
6.	*'Ilm al-Mubhamāt*	30.	*Fī annahu hal yajūz fī al-taṣānīf wa al-rasā`il wa al-khuṭab isti'māl ba'ḍ āyāt al-Qur`ān*
7.	*Fī Asrār al-Fawātiḥ*	31.	*Ma'rifat al-amtsāl al-kā`inah*
8.	*Fī khawātim al-suwar*	32.	*Ma'rifat aḥkāmih*

[8] Marianne Jorgensen dan Louise J. Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: Sage Publication, 2002), 102.

No.	Bahasan	No.	Bahasan
9.	*Fī ma'rifat al-makkī wa al-madanī*	33.	*Fī ma'rifat jadalih*
10.	*Ma'rifat awwal mā nazal*	34.	*Ma'rifat nāsikhih wa mansūkhih*
11.	*Ma'rifah 'alā kam lughah nazal*	35.	*Ma'rifat tawahhum al-mukhtalaf*
12.	*Fī kaifiyat inzālih*	36.	*Fī ma'rifat al-muḥkam min al-mutasyābih*
13.	*Fī bayān jam'ih wa man hafiẓahu min al-ṣaḥābah*	37.	*Fī ḥukm al-āyāt al-mutasyābihāt al-wāridah fī al-ṣifāt*
14.	*Ma'rifat taqsīmih*	38.	*Ma'rifat i'jāzih*
15.	*Ma'rifat asmā`ih*	39.	*Ma'rifat wujūb tawāturih*
16.	*Ma'rifat mā waqa'a fīh min ghair lughat al-Ḥijāz*	40.	*Fī bayān mu'āḍadat al-sunnah li al-kitāb*
17.	*Ma'rifat mā fīh min lughat al-'Arab*	41.	*Ma'rifat tafsīrih*
18.	*Ma'rifat gharībih*	42.	*Ma'rifat wujūb al-mukhāṭabāt*
19.	*Ma'rifat al-taṣrīf*	43.	*Bayān ḥaqīqatih wa majāzih*
20.	*Ma'rifat al-aḥkām*	44.	*Fī al-kināyah wa al-ta'rīdh*
21.	*Ma'rifat kawn al-lafẓ aw al-tarkīb aḥsan wa afṣaḥ*	45.	*Fī aqsām ma'nā al-kalām*
22.	*Ma'rifat ikhtilāf al-alfāẓ bi ziyādah aw naqṣ*	46.	*Fī dzikr mā tayassara min asālīb al-Qur`ān*
23.	*Ma'rifat al-waqf wa al-ibtidā`*	47.	*Fī ma'rifat al-adawāt*
24.	*Ma'rifāt tawjīh al-qirā`āt*		

Versi al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* (karya ini bertolak dari karya Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*):

No.	Al-Itqān Juz 1	No.	Al-Itqān Juz 2
1.	*Ma'rifat al-makkī wa al-madanī*	43.	*Fī al-muḥkam wa al-mutasyābih*

No.	Al-Itqān Juz 1	No.	Al-Itqān Juz 2
2.	*Al-ḥaḍarī dan al-safarī*	44.	*Fī muqaddamih wa mu`akhkharih*
3.	*Al-nahārī wa al-laylī*	45.	*Fī 'āmmih wa khāshshih*
4.	*Al-ṣayfī wa al-syitā`ī*	46.	*Fī mujmalih*
5.	*Al-firāsyī wa al-nawmī*	47.	*Fī nāsikhih wa mansūkhih*
6.	*Al-arḍī wa al-samā`ī*	48.	*Fī musykilih wa mūhim al-ikhtilāf wa al-tanāquḍ*
7.	*Ma'rifat awwal mā nazala min al-Qur`ān*	49.	*Fī muṭlaqih wa muqayyadih*
8.	*Ma'rifat ākhir mā nazala*	50.	*Fī manṭūqih wa mafhūmih*
9.	*Ma'rifat sabab al-nuzūl*	51.	*Fī jamī' mukhāṭabātih*
10.	*Fīmā nazala min al-Qur`an 'alā lisān ba'ḍ al-ṣaḥābah*	52.	*Fī ḥaqīqatih wa majāzih*
11.	*Mā takarrara nuzūluh*	53.	*Fī tasybīh wa isti'āratih*
12.	*Mā ta`akhkhara ḥukmuh 'an nuzūlih wa mā ta`akhkhara nuzūluh 'an ḥukmih*	54.	*Fī kināyatih wa ta'rīdhih*
13.	*Mā nazala mufarraqan wa mā nazala jam'an*	55.	*Fī al-hashr wa al-ikhtishāsh*
14.	*Mā nazala musyayya'an wa mā nazala mufradan*	56.	*Fī al-ījāz wa al-iṭnāb*
15.	*Mā nazala minhu 'alā ba'ḍ al-anbiyā` wa mā lam yanzil 'alā aḥad qabla al-nabīy saw*	57.	*Fī al-khabar wa al-insyā`*
16.	*Kaifīyat inzālih*	58.	*Fī badā`i' al-Qur`ān*
17.	*Ma'rifat asmā`ih wa asmā` suwarih*	59.	*Fī fawāṣil al-āy*
18.	*Fī jam'ih wa tartībih*	60.	*Fī fawātiḥ al-suwar*

No.	Al-Itqān Juz 1	No.	Al-Itqān Juz 2
19.	*Fī 'adad suwarih wa āyātih wa kalimātih wa hurūfih*	61.	*Fī khawātim al-suwar*
20.	*Ma'rifat ḥuffāẓih wa ruwātih*	62.	*Fī munāsabat al-āyāt*
21.	*Ma'rifat al-'ālī wa al-nāzil min asānīdih*	63.	*Fī al-āyāt al-mutasyābihāt*
22-27	*Ma'rifat al-mutawātir wa al-masyhūr wa al-āḥād wa al-syādz wa al-mawḍū' wa al-mudraj*	64.	*Fī i'jāz al-Qur`ān*
28.	*Ma'rifat al-waqf wa al-ibtidā`*	65.	*Fī al-'ulūm al-mustanbaṭah min al-Qur`ān*
29.	*Fī bayān al-mawṣūl lafzhan wa al-mafṣūl ma'nan*	66.	*Fī amtsāl al-Qur`ān*
30.	*Fī al-imālah wa al-fatḥ wa mā bainahumā*	67.	*Fī aqsām al-Qur`ān*
31.	*Fī al-idghām wa al-iẓhār wa al-ikhfā` wa al-iqlāb*	68.	*Fī jadal al-Qur`ān*
32.	*Fī al-madd wa al-qaṣr*	69.	*Fī mā waqa'a fī al-Qur`ān min al-asmā`*
33.	*Fī takhfīf al-hamz*	70.	*Fī al-mubhamāt*
34.	*Fī kaifiyat taḥammulih*	71.	*Fī asmā` man nazala fīhim al-Qur`ān*
35.	*Fī ādāb tilāwatih wa tālīh*	72.	*Fī faḍā`il al-Qur`ān*
36.	*Fī ma'rifat gharībih*	73.	*Fī fadhl al-Qur`ān wa fādhilih*
37.	*Fīmā waqa'a fīh bi ghair lughat al-Ḥijāz*	74.	*Fī mufradāt al-Qur`ān*

No.	Al-Itqān Juz 1	No.	Al-Itqān Juz 2
38.	*Fīmā waqa'a bi ghair lughat al-'Arab*	75.	*Fī khawṣṣ al-Qur`ān*
39.	*Fī ma'rifat al-wujūh wa al-naẓā`ir*	76.	*Fī marsūm al-khaṭṭ*
40.	*Fī ma'rifat ma'ānī al-adawāt allatī yaḥtāj ilaihā al-mufassir*	77.	*Fī ma'rifat tafsīrih wa ta`wīlih*
41.	*Fī ma'rifat i'rābih*	78.	*Fī ma'rifat syurūṭ al-mufassir wa ādābih*
42.	*Fī qawā'id muhimmah yaḥtāj al-mufassir ilā ma'rifatihā*	79.	*Fī gharā`ib al-tafsīr*
		80.	*Fī ṭabaqāt al-mufassirīn*

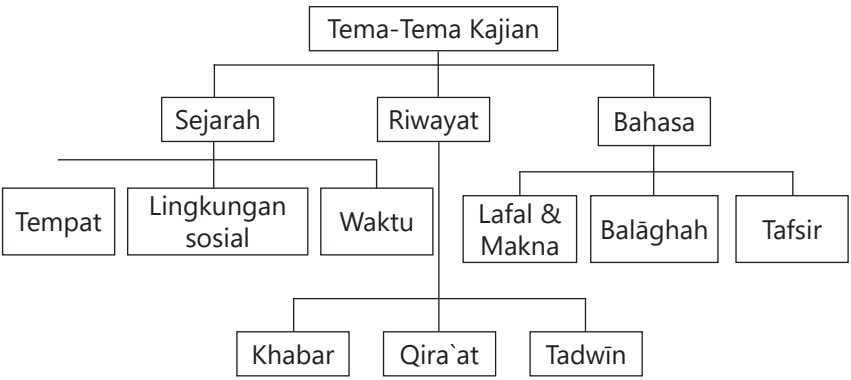
Versi al-Suyūthī dalam *al-Taḫbīr* (karya ini mengembangkan karya al-Bulqīnī, *Mawāqi' al-'Ulūm min Mawāqi' al-Nujūm*)

No.	Objek Bahasan	No.	Objek Bahasan
A. Nuzūl		**E. Makna yang Berimplikasi Hukum**	
1-2.	*Al-makkī wa al-madanī*	53.	*Al-'Āmm al-bāqī 'alā 'umūmih*
3-4.	*Al-ḥadharī wa al-safarī*	54.	*Al-'Āmm al-makhṣūṣ*
5-6.	*Al-nahārī wa al-laylī*	55.	*Al-'Āmm alladzī urīda bih al-khuṣūṣ*
7-8.	*Al-ṣayfī wa al-syitā`ī*	56.	*Mā khaṣṣ fīh al-kitāb al-sunnah*
9-10.	*Al-firāsyī wa al-nawmī*	57.	*Mā khaṣṣat fīh al-sunnah al-kitāb*
11.	*Asbāb al-nuzūl*	58.	*Al-Mu`awwal*
12.	*Awwal mā nazal*	59.	*Al-Mafhūm*
13.	*Ākhir mā nazal*	60-61.	*Al-Muṭlaq wa al-muqayyad*

No.	Objek Bahasan	No.	Objek Bahasan
14.	*Mā 'urifa waqt nuzūlih 'āman wa syahran wa yawmān wa sā'atan (tārīkh al-nuzūl)*	62-63.	*Al-Nāsikh wa al-mansūkh*
15.	*Mā unzila fīh wa lam yanzil 'alā aḥad min al-anbiyā`*	64.	*Mā 'amila bih wāḥid tsumma nusikha*
16.	*Mā unzila 'alā al-anbiyā` qabl*	65.	*Mā kāna wājiban 'alā aḥad*
17.	*Mā takarrar nuzūluh*	**F. Non-kategori (Campuran)**	
18.	*Mā nazala mufarraqan*	66-68.	*Al-Ījāz wa al-Iṭnāb wa al-Musāwāh*
19.	*Mā nazala jam'an*	69.	*Al-Asybāh*
20.	*Kaifīyat al-nuzūl*	70-71.	*Al-Faṣl wa al-waṣl*
B. Sanad		72.	*Al-Qaṣr*
21.	*Al-mutawātir*	73.	*Al-Iḥtibāk*
22.	*Al-āḥād*	74.	*Al-Qawl bi al-Mūjab*
23.	*Al-syādz*	75-77.	*Al-Muṭābaqah wa al-Munāsabah wa al-Mujānasah*
24.	*Qirā`at al-nabī saw.*	78-79.	*Al-Tawriyah wa al-istikhdām*
25-26.	*Al-ruwāh wa al-ḥuffāẓ*	80.	*Al-Laff wa al-nasyr*
27.	*Kaifīyat al-tahammul*	81.	*Al-Iltifāt*
28.	*Al-'ālī wa al-nāzil*	82.	*Al-Fawāṣil wa al-Ghāyāt*
29.	*Al-musalsal*	83-85.	*Afḍal al-Qur`ān wa fāḍiluh wa mafḍūluh*
C. Al-Adā`		86.	*Mufradāt al-Qur`ān*
30.	*Al-ibtidā`*	87.	*Al-Amtsāl*
31.	*Al-waqf*	88-89.	*Ādāb al-Qāri` wa al-muqri`*
32.	*Al-imālah*	90.	*Ādāb al-mufassir*

No.	Objek Bahasan	No.	Objek Bahasan
33.	*Al-madd*	91.	*Man yuqbal tafsīruh wa man yuradd*
34.	*Takhfīf al-hamzah*	92.	*Gharā`ib al-tafsīr*
35.	*Al-idghām*	93.	*Ma'rifat al-mufassirīn*
36.	*Al-ikhfā`*	94.	*Kitābat al-Qur`ān*
37.	*Al-iqlāb*	95.	*Tasmiyat al-suwar*
38.	*Makhārij al-ḥurūf*	96.	*Tartīb al-Āy wa al-Suwar*
D. Lafẓ		97-99.	*Al-Asmā` wa al-kunā wa al-alqāb*
39.	*Al-Gharīb*	100.	*Al-Mubhamāt*
40.	*Al-Mu'arrab*	101.	*Asmā` man nazal fīhim al-Qur`ān*
41.	*Al-Majāz*	102.	*Al-Tārīkh*
42.	*Al-Musytarak*		
43.	*Al-Mutarādif*		
44-45.	*Al-Muḥkam wa al-mutasyābih*		
46.	*Al-Musykil*		
47.	*Al-Mujmal*		
48.	*Al-Mubayyan*		
49.	*Al-Isti'ārah*		
50.	*Al-Tasybīh*		
51-52.	*Al-Kināyah wa al-Ta'rīḍ*		

Versi Ḥasan Ḥanafī dalam *Min al-Naql ilā al-ʾAql*:



Yang dimaksud dengan bahasan "sejarah" adalah bahasan seperti *makkī* dan *madanī*. Bahasan "lingkungan sosial" adalah seperti cara turunnya ayat al-Qur`an, bahasan "waktu" adalah seperti *nāsikh* dan *mansūkh*, bahasan "*khabar*" adalah seperti bahasan *mutawātir* tentang al-Qur`an, bahasan "*qirā`āt*" adalah seperti makna "tujuh hurup", bahasan "*tadwīn*" adalah seperti pengumpulan dan penghafalan al-Qur`an, bahasan "lafal dan makna" adalah seperti tentang *al-asybāh wa al-naẓā`ir*, bahasan "*balaghāh*" adalah bahasan tentang keindahan bahasa al-Qur`an, dan bahasan "tafsir" adalah bahasan tentang pengetahuan bahasa.

No.	Penulis Pioner	Jumlah Topik	Keterangan
1.	Al-Zarkasyī	47	
2.	Al-Bulqīnī	52	
3.	Al-Suyūṭī (*al-Itqān*)	80	Mengembangkan karya al-Zarkasyī dengan menambah 33 topik
4.	Al-Suyūṭī (*al-Tabīr*)	102	Mengembangkan karya al-Bulqīnī dengan menambah 50 topik
5.	Ḥasan Ḥanafī	3 topik utama	

BAB II
METODOLOGI STUDI TAFSIR AL-QUR`AN: ASPEK DAN LEVEL PEMAHAMAN ATAS TEKS

A. Pengertian Metodologi Tafsir

Kata metodologi (*methodology*) berasal dari kata metode (*method*). Perbedaan antara keduanya, menurut Kenneth D. Bailey,[1] adalah sebagai berikut:

> Dengan istilah "metode", secara sederhana yang kami maksud adalah teknik atau perangkat riset untuk mengumpulkan data... Dengan istilah "metodologi", yang kami maksud adalah filsafat yang mendasari proses riset. Hal ini mencakup asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang berfungsi sebagai alasan yang mendasari riset dan standar-standar kriteria yang digunakan oleh periset untuk menafsirkan data dan mencapai kesimpulan.

Dengan demikian, dalam "metodologi" terkandung (1) filsafat yang mendasari sebuah riset, (2) asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang mendasari atau melatarbelakangi dilakukannya sebuah riset, (3) standar-standar kriteria dalam mengumpulkan dan menafsirkan data serta dalam mengambil kesimpulan. Karenanya terkait dengan filsafat dan asumsi, "paradigma" dan "pendekatan" juga termasuk dalam pengertian "metodologi".

Sebagai contoh, dalam penelitian dikenal ada pendekatan positivistik, fenomenologi, dan strukturalisme. Tiga pendekatan ini memuat filsafat atau penjelasan secara mendalam yang memuat asumsi dan nilai berkaitan dengan bagaimana suatu fakta harus dikumpulkan, ditafsirkan, dan disimpulkan. Pendekatan positivistik, misalnya, mengasumsikan bahwa fakta adalah realitas yang nyata yang terukur secara kuantitatif. Auguste Comte adalah perintis

[1] Sebagaimana dikutip Fathurin Zen, *NU Politik*: *Analisis Wacana Media* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 42.

pendekatan ini. Bagi kalangan penganut fenomenologi, fakta bukanlah segala yang terukur secara kuantitatif, melainkan hasil interpretasi subjektif seseorang atau sekelompok orang yang diteliti memaknai pemikiran dan tindakannya. Penelitian dengan pendekatan fenomenologis membiarkan data tanpa klaim benar-salah. Penelitian tentang suatu agama, menurut W.C. Smith, adalah valid jika penganutnya mengatakan "ya".

"Metode" hanya berkaitan dengan teknik riset, seperti untuk mengumpulkan data, digunakan teknik wawancara, angket, atau observasi. Oleh karena itu, "metode" hanya merupakan bagian dari "metodologi" yang menaungi, karena teknik riset ditentukan oleh filsafat, asumsi, dan nilai apa yang diyakini atau dipakai oleh periset. Seorang periset dengan paradigma fenomenologis tidak akan menggunakan angket untuk memperoleh data yang bersifat kuantitatif, karena yang ia cari adalah uraian tentang bagaimana subjek yang diteliti memaknai pemikiran dan tindakannya.

Dalam konteks tafsir, yang dimaksud dengan "metodologi" tidak hanya sumber, seperti *tafsīr bi al-ma'tsūr* di mana sumbernya adalah ayat, *ḥadīts*, dan pendapat (*atsar*) sahabat dan *tābi'ūn*, melainkan juga semua hal yang terkait. Dengan istilah "metodologi tafsir" termuat penjelasan yang mendalam tentang proses penelitian tafsir yang akan dilaksanakan, standar kriteria mengumpulkan data dan menarik kesimpulan, asumsi, dan nilai, paradigma atau cara pandang (perspektif) yang digunakan.

B. Aspek-Aspek Dalam Metodologi Tafsir

1. Sumber tafsir, yaitu dengan media apa kita menafsirkan ayat al-Qur`an. Pada dasarnya, ada dua sumber utama, yaitu (a) wahyu (dengan ayat lain yang relevan, *ḥadīts*, atsar) yang disebut sebagai *tafsīr bi al-ma`tsūr* atau *tafsīr bi al-riwāyah* dan (b) nalar yang disebut sebagai *tafsīr bi al-ra`y* atau *tafsīr bi al-dirāyah*. Nalar memiliki domain yang luas. Selama ini tawaran yang termasuk wilayah nalar dalam tafsir, antara lain, adalah (1) sains (*science*) yang melingkupi ilmu-ilmu alam (*natural sciences*),

seperti biologi dan fisika, dan ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), seperti sosiologi, antropologi, dan sejarah; (2) *qawā'id al-tafsīr* (kaidah-kaidah penafsiran), seperti yang kebahasaan (*qawā'id lughawīyah*) dan *qawā'id ushūlīyah* (kaidah-kaidah *ushūl al-fiqh*); (3) korelasi ayat (*munāsabah*) yang dianggap sebagai media analisis tafsir yang bersumber dari nalar, karena meski dalam menerapkannya penafsir bertumpu terhadap korelasi antarayat, atau antarsurah, dsb., tapi melihat hubungan, korelasi, atau keseimbangan pembicaraan antarayat dan surah tersebut, dan apa yang bisa disimpulkan dari hubungan tersebut, sumbernya adalah nalar yang bertumpu pada kejelian penafsir.

2. Validitas sumber, yaitu apakah sumber-sumber tersebut bisa dipercaya dan dengan media apa mengukur validitasnya. Pertama, berkaitan dengan tafsir ayat dengan ayat, tentu saja, dari segi keterpercayaan (validitas) sangat valid, karena ayat al-Qur`an dari segi asal-usulnya (*wurūd*) telah terbukti sebagai wahyu yang otentik (*qath'īy al-wurūd*), namun dari segi kejelasan maknanya (*dilālah*, *dalālah*) ada tingkat kejelasan maknanya pasti (*qath'īy al-dilālah*) dan ada yang tingkat kejelasan makna tidak pasti, tapi disertai indikasi yang kuat *ẓanīy al-dilālah*). Di samping, validitas dan kejelasan makna, ayat al-Qur`an yang dijadikan penafsir bagi ayat al-Qur`an yang lain (*al-Qur`ān yufassir ba'ḍuh ba'ḍan*) juga harus dilihat proporsionalitasnya, yaitu apakah kedua ayat atau beberapa ayat tersebut memliki kaitan logis sebagai ayat penafsir dan ayat ditafsir. Kedua, berkaitan dengan tafsir ayat dengan ḥadīts dan atsar, validitasnya dari segi asal-usulnya (*wurūd*) bisa diukur dengan kritik *sanad* dan kritik *matn*. Jika validitasnya telah terbukti dapat dipercaya, sumber *ḥadīts* dan atsar juga harus dinilai dari segi proporsionalitasnya, yaitu apakah ḥadīts dan atsar tersebut memiliki hubungan yang logis sebagai penafsir bagi ayat al-Qur`an yang sedang kita tafsirkan.
3. Teknik penafsiran. Bagian yang lebih spesifik dan operasional dari metode tafsir adalah teknik penafsiran. Wahyu (ayat, *ḥadīts*, dan atsar) dan nalar bisa disebut sebagai sumber penafsiran, karena

dengan keduanyalah suatu ayat ditafsirkan. Namun, sebagai cara kerja, mekanisme perujukan kepada keduanya bisa disebut sebagai teknik penafsiran. Oleh karena itu, kita bisa menyebut "teknik *tafsīr bi al-ma'tsūr*" jika kita merujuk ke sumber-sumber riwayat dalam menafsirkan ayat dan "teknik *tafsīr bi al-ra`y*" jika kita merujuk sumber nalar. Namun, apa yang dimaksud sebagai teknik penafsiran di sini meliputi: (a) teknik penjelasan, yaitu bagaimana penafsiran atau penjelasan terhadap suatu ayat diarahkan dari penjelasan ayat secara deskriptif (*bayānī*), "satu arah" dengan berupaya menjelaskan ayat secara jelas mungkin, atau secara komparatif (*muqāran*) dengan "beberapa arah", seperti membandingkan penafsiran dua tokoh tafsir mengenai suatu ayat; (b) keluasan penjelasan yang dikemukakan, ada yang penjelasannya bersifat global (*ijmālī*), seperti penjelasan dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, dan ada yang penjelasannya bersifat mendalam atau rinci (*iṭnābī*, *tafṣīlī*), seperti halnya dalam *Mafātīh al-Ghayb*; (c) penjelasan berdasarkan kronologi turun al-Qur`an (*tartīb al-nuzūl*) atau berdasarkan urutan *muṣḥaf* (dari surah al-Fātiḥah hingga surah al-Nās). Apa yang disebut selama ini oleh pakar tafsir sebagai tafsīr *taḥlīlī* mengemukakan uraian berdasarkan urutan surah dalam *muṣḥaf*, sedangkan tafsīr *mawḍū'ī* berdasarkan urutan turunnya surah-surah al-Qur`an. Berbeda dengan *tafsīr mawḍū'ī* yang uraiannya berdasarkan tema dengan menghimpun seluruh ayat terkait yang disusun dalam bahasannya berdasarkan kronologi turunnya surah-surah al-Qur`an, tafsīr *nuzūlī* adalah tafsīr yang tidak mengikuti tema dengan mengumpulkan ayat-ayat tentang tema tertentu, namun membahas surah persurah yang disusun berdasarkan kronologi turunnya, seperti *al-Tafsīr al-Ḥadīts* karya Muḥammad 'Izzah Darwazah dan *Fahm al-Qur`ān*: *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* karya Muḥammad 'Ābid al-Jābirī.

4. Pendekatan (*approach*, *muqārabah*) dan kerangka teori (*theoritical frame-work*). Pendekaan adalah "cara berpikir" dalam memperlakukan data (ayat). Pendekatan, sebagaimana diuraikan sebelumnya, bisa positivistik (data harus terukur dan

dapat dibuktikan ulang secara kuantitatif), fenomenologi (data merupakan pemaknaan subjek yang harus diapresiasi), dan stukturalisme (struktur seperti hukum, institusi, dan tatanan ekonomi adalah hal bisa mempengaruhi kesadaran seseorang secara sadar atau tidak sadar). Dalam kajian tafsir, menurut penelitian Moh. Natsir Mahmud, kajian Barat (orientalis) terhadap al-Qur`an bisa dipetakan kepada dua arus utama pendekatan, yaitu (a) pendekatan historisisme yang mengkaji persoalan asal-usul al-Qur`an yang umumnya diwarnai pendapat bahwa al-Qur`an adalah imitasi terhadap tradisi Yahudi-Kristen, sebagaimana dikemukakan Wansbrough dalam *Quranic Studies*; (b) pendekatan fenomenologis yang tidak lagi "menggugat" otentisitas al-Qur`an, melainkan secara apresiatif mengkaji kandungan al-Qur`an sebagaimana al-Qur`an sendiri berbicara. Pendekatan mungkin pula menggunakan cara pandangan keilmuan, seperti pendekatan sosiologis. Di samping pendekatan, kajian tafsir juga bisa menerapkan kerangka teori, terutama untuk kajian tafsir interdisipliner (menggunakan cara pandangan suatu disiplin keilmuan di luar ilmu-ilmu keislaman normatif untuk menjelaskan ayat al-Qur`an). Teori tidak dimaksudkan untuk dibuktikan (diverifikasi, terbukti atau tidak melalui kajian al-Qur`an), melainkan berfungsi, antara lain, sebagai kerangka orientasi untuk menganalisis dan klasifikasi data (ayat).[2]

5. Kecenderungan (*ittijāh, naz'ah*) atau corak (*laun*). Pendekatan yang digunakan dalam tafsir tidak hanya dari perspektif ilmiah (positivistik, fenomenologi, dan strukturalisme), melainkan juga dari perspektif ilmu-ilmu normatif Islam (seperti teologi, fiqh, tashawuf, dan filsafat). Pendekatan yang diterapkan ini menyebabkan munculnya tafsir-tafsir yang membahas makna ayat dari sisi tertentu secara mendalam, seiring dengan

[2] Mattulada, "Studi Islam Kontemporer (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi, dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan)," dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*: *Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 4.

spesialisasi yang ditekuni oleh penafsir. Para ahli fiqh, seperti al-Jashshāsh, mungkin menafsirkan ayat-ayat hukum secara panjang lebar, dan para filosof, seperti Ikhwān al-Ṣafā`, mungkin menjelaskan ayat-ayat yang bisa ditafsirkan secara filosofis. Dalam disertasinya, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī menyebut kecenderungan saintifik (*'ilmī*), sektarian (*madzhabī*), atheis (*ilḥādī*), retorik (*bayānī*), hukum (*fiqhī*), sufistik (*isyārī*), dan sastrawi kemasyarakatan (*adabī ijtimā'ī*).[3] Sedangkan, Fahd al-Rūmī hanya mempetakan kecenderungan rasional modern pada tafsir al-Afghānī, 'Abduh, Ridhā, dan al-Marāghī yang, antara lain, bertolak dari metode unit topikal (*al-waḥdah al-mawḍu'īyah*) dalam memahami ayat.[4] Ḥasan Ḥanafī menyebut jenis kecenderungan tafsir, yaitu linguistik, historis, fiqh, sufistik, filosofis, dogmatis, saintifik, reformis, dan sosial.[5] *Tafsīr bi al-ma`tsūr* dan *tafsīr bi al-ra`y*, jika menekankan kedua sumber tersebut dan memberikan uraian yang panjang lebar, bisa disebut sebagai kecenderungan *atsarī* dan *nazharī*. Pemilahan ini tidak bersifat ketat (*clear-cut*), karena sebuah tafsir yang sumber dan teknik *bi al-ma`tsūr* bisa jadi memiliki kecenderungan yang rasional. Setiap penafsir bisa mengembangkan nalar yang mendalam terhadap data yang berupa ayat, *ḥadīts*, atau atsar sekalipun. Di sisi lain, tafsir tidak hanya terkait dengan bagaimana memaknai teks yang multi-aspek (*dzū wujūh*), melainkan juga terkait dengan isi kesadaran *mufassir* yang tercermin dari *tafsīr* atau *ta`wīl*nya. Oleh karena itu, setiap tafsir mungkin memiliki kecenderungan ganda. Tafsir mungkin berkecenderungan polemis-saintifik-teologis (*jadalī 'ilmī kalāmī*) seperti *Mafātīḥ al-Ghayb*, metodis-linguistik-retoris (*manhajī lughawī bayānī*) seperti *al-Kasysyāf*, reformis-sastrawi (*ishlāḥī adabī*) seperti *al-Manār*, linguistik-ensiklopedis (*lughawī*

[3] Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Cairo: Dār al-Ḥadīts, 2005).

[4] Lihat lebih lanjut Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqlīyah fī al-Tafsīr* (Riyāḍ: Idārat al-Buḥūts al-'Ilmīyah wa al-Iftā` wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1983).

[5] Lihat karyanya, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat* (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

mawsū'ī) seperti *Tafsīr al-Sya'rāwī*.[6] Muḥammad Ibrāhīm Syarīf dalam disertasinya, *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm*, menyebut kecenderungan hidayah (*al-ittijāh al-hidā`ī*), sastrawi (*al-ittijāh al-adabī*), dan saintifik (*al-ittijāh al-'ilmī*).[7]

C. Level Pemahaman Atas Teks

Tidak semua pemahaman atas teks (*nash*) ayat al-Qur`an bisa digolongkan sebagai tafsir. Sebagai patokan, sebagaimana didefinisikan oleh al-Zarkasyī, bahwa tafsir adalah "ilmu yang bertujuan untuk mengetahui pemahaman tentang kitab Allah swt (al-Qur`an) yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad saw, menjelaskan makna-maknanya, dan menggali aspek-aspek hukum dan hikmahnya." Ungkapan "menggali" atau "mengeluarkan" (*istikhrāj*) mengandung pengertian bahwa sebuah pemahaman terhadap ayat bisa dikategorikan sebagai tafsir jika makna atau tafsir yang dihasilkan benar-benar ditarik dari kandungan ayat, bukan, misalnya, hanya penerapan dari suatu penafsiran yang telah ada, atau malah, teks hanya dijadikan sebagai pembenar atas suatu pemahaman yang ada sebelumnya (pra-konsepsi). Ungkapan (*lafẓ*) dan makna (*ma'nā*) adalah dua hal yang berkaitan.

Ada beberapa level pemahaman terhadap al-Qur`an yang dihasilkan oleh penafsir dengan latar belakang kemampuan berbeda. Pertama, pemahaman. Kendati "pemahaman" dan "memahamkan" dianggap oleh sebagian penulis sebagai bagian dari tafsir, beberapa penulis, seperti 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād dan Bint al-Syāṭi' dari Mesir dan M. Quraish Shihab dari Indonesia, membedakan antara "pemahaman" dan "tafsīr".[8] Yang dimaksud dengan "pemahaman" di sini adalah upaya untuk memahami dengan kadar kemampuan yang ada terhadap al-Qur`an. "Memahami", menurut Dawam Rahardjo,

---

[6] Arsip *Multaqā Ahl al-Tafsīr* 10, kompilasi Abū Muhammad Mishrī dalam http: www.aldahereyah.net (2 September 2010).

[7] Lihat Muḥammad Ibrāhīm Syarīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm* (Cairo: Dār al-Salām, 2008).

[8] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an Jilid 2* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 559.

tidak mesti dibebani dengan syarat-syarat penafsir yang dianggap berat, melainkan dimulai dari membaca terjemah al-Qur`an sebagai langkah awal bagi orang tidak memahami bahasa Arab.[9] Dengan demikian, "pemahaman" terhadap al-Qur`an lahir dari "metode" standar bawah (melalui terjemah, kamus, atau pemahaman atau pendekatan spiritual secara individual, seperti diklaim oleh Dawam, melalui doa[10]). Standar rendah (*lower standard*)—dilihat dari perspektif ilmu tafsir umumnya—menjadi ciri "pemahaman" terhadap al-Qur`an. Seperti halnya Dawam, koleganya, Djohan Effendi, juga dengan kerendahan hati mengakui karyanya adalah hasil pemahaman, dengan ungkapannya "mencoba mengerti" dalam judul bukunya, *Pesan-Pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*.[11] Sebenarnya, para penafsir bisa menggunakan media yang beragam dalam upaya memahami al-Qur`an; dimulai dari sumber yang "mulia", yaitu tafsir ayat dengan ayat, lalu dengan Sunnah dan riwayat penafsiran Sahabat Nabi (*bi al-ma`tsūr*). Rasio (*bi al-ra`y*) dengan beragam bentuk—dari nalar *common sense*, deduksi, induksi, hingga nalar kolerasi antar ayat dan surah menjadi sumber yang dihargai penggunaannya dalam Islam. Dua sumber lain yang kemudian menimbulkan polemtik adalah intuisi batin (*bi al-isyārah*) dan empiri (pengalaman inderawi yang kemudian disusun sistematis dan metodologis dalam bentuk teori ilmu pengetahuan, *bi al-'ilm*). Doa, sebagai salah satu media, sebagaimana digunakan oleh Dawam, sebenarnya bagian dari pendekatan intuitif yang umum digunakan oleh kalangan shūfī. Syekh Muhammad Mutawallī al-Sya'rāwī yang mengakui menggunakan pendekatan *bi al-isyārah*—sama halnya dengan kerendahan hati Dawan dan Djohan—menolak untuk menyebut karyanya, *Khawāṭir Faḍīlat*

[9] Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), xix.

[10] Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, xx.

[11] Djohan Effendi, *Pesan-Pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012). Sebagaimana dikatakan oleh Djohan, judul panjang itu (induk dan anak judul) harus dibaca sekali tarikan napas, dalam pengertian bahwa "mencoba mengerti" adalah bagian utuh dari upaya ini.

al-Syaikh Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, sebagai karya tafsir.[12] Penafsir terkenal Indonesia, M. Quraish Shihab, memberi ruang sebenarnya bagi "kesan" (dimesi yang sangat subjektif penafsir)[13] ketika seorang penafsir "berinteraksi dengan al-Qur`an" (*ta'āmul ma' al-Qur`ān*), yaitu tidak hanya memahami bahasa lewat kode-kodenya, lewat sumber-sumber resmi ayat dan riwayat Sunnah, mealimkan lewat saluran "rasa" dan "batin" spiritualitas ketika membaca, mentadabbur, hingga memahami al-Qur`an. Namun, dalam kenyataannya, karya ini memperoleh apresiasi di kalangan pengkaji tafsir. Contoh Dawam, Djohan, dan al-Sya'rāwī, meski dengan kadar penguasaan ilmu-ilmu tafsir beragam, menunjukkan sisi lain dari "pemahaman", namun dari aspek metodologis, "pemahaman" ini tetap dianggap hanya menempati standar rendah, karena al-Qur`an tentu harus dipaahami dengan metodologi yang bisa berlaku bagi semua orang.

Kedua, tafsir (*tafsīr*), yaitu memahami al-Qur`an memahami (*fahm*) dan menjelaskan (*īḍāḥ, tabyīn*) kandungan al-Qur`an melalui ungkapan kebahasaan ditunjukkan di dalamnya (*dilālah*) sesuai

---

[12] Semua apa yang terlintas dalam dalam pikiranku tidak berarti tafsir terhadap al-Qur`an..., melainkan hanya pemberian-pemberian kebeningan...yang terlintas di hati seorang mukmin berkaitan dengan sautu atau beberapa ayat.." (*khawāṭirī ḥawla al-Qur`ān lā ta'nī tafsīran li al-Qur`ān..., wa innamā hiya hibāt ṣafā`iyyah.. takhṭuru 'alā qalb mu`min fī āyatin aw badh' āyāt...*). Al-Sya'rāwī, "Madkhal", *Tafsīr al-Sya'rāwī* (*Khawāṭir Faḍīlat al-Syaikh Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī Ḥawla al-Qur`ān al-Karīm*), Jilid 1 (Cairo: Akhbār al-Yawm, t.th.), 5.

[13] Karyanya tertulis: *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*. "Pesan" (risalah, *message*) adalah aspek normatif berupa ajaran yang harus ditaati, baik berupa perintah maupun larangan. Domain pesan adalah domanin bahasa dan riwayat (ayat dan Sunnah Nabi). Dimensi ini lebih dekat kepada tafsir dengan riwayat. "Kesan" adalah hasil persepsi batin seseorang, berupa kekaguman, ketakutan, gemetar, gembira, senang, atau marah, ketika berhadapan membaca ayat-ayat tertentu. Dimensi ini lebih dekat kepada tafsir dengan isyarat batin (*bi al-isyārah*). "Keserasian" (kesesuaian, keseimbangan redaksi dan makna al-Qur`an, yang dikenal dengan korelasi, *munāsabah*, *tanāsuq*, atau *tanāsub*) adalah aspek rasional berupa nalar penafsir dalam mencari hubungan logis antarayat, antarsurah, antarpenggalan dalam satu ayat, dst. Dimensi ini lebih dekat kepada tafsir dengan nalar (*bi al-ra`yi*), namun berbasis pada keserasian ayat dan surah, bukan nalar bebas. Tentang bagaimana seorang Muslim atau penafsir berinteraksi dengan al-Qur`an, lihat Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Mafātīḥ li al-Ta'āmul ma'a al-Qur`ān*. Lihat juga, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur`ān*?

dengan kemampuan manusia,[14] menggali dimensi kandungan ajaran (*aḥkām*, baik dari aspek keyakinan, amaliah, maupun moral) dan menggali hikmah, kearifan, atau dimensi terdalam (*ḥikam*) di dalamnya. Dalam "*tafsīr*", makna yang dihasilkan digali secara metodologis yang valid dari tunjukan ungkapan kebahasaan dan konteksnya secara menyeluruh. Hubungan teks (*naṣṣ*) atau ungkapan –makna (*ma'nā*) merupakan kunci dalam tafsir.

Ketiga, penerapan (*taṭbīq*), yaitu bukan menggali makna dari ungkapan kebahasan ayat, melainkan upaya menjelaskan terapan makna yang telah dihasilkan sebelumnya. Istilah "penerapan" (*taṭbīq*) dikemukakan oleh Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā`ī, sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab.[15] Sebenarnya, dalam aktivitas menafsirkan ada tahapan yang dilalui, yaitu memahami (*fahm*)[16] dan memahamkan atau menjadikan orang lain paham (*ifhām, tafhīm*).[17] Memahami adalah upaya awal dalam memahami maksud Tuhan melalui media bahasa dan media tafsir lain, sedangkan memahamkan adalah tugas lanjutan tafsir berupa menjelaskan apa yang telah dipahami. Dalam konteks ini, kemudian "penerapan" bisa dipahami dalam dua pengertian, yaitu sebagai aktivitas yang sama dengan tafsir, yaitu memahamkan orang lain melalui contoh penerapan, atau sebagai aktivitas yang berbeda dari tafsir, sebagaimana dikemukakan al-Ṭabāṭabā`ī. Contoh "penerapan" adalah pemahaman 'Amr bin al-'Āsh terhadap ayat, "dan janganlah kalian membunuh dirimu" (Q.S. al-Nisā`: 29) untuk tidak mandi junub di cuaca yang sangat dingin, melainkan hanya dengan tayammum. Tindakan sahabat Nabi ini kemudian diakui oleh Nabi Muhammad

[14] 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 3.

[15] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an* (Bandung: Mizan, 1995), 110.

[16] Istilah "*fahm*" untuk pengertian tafsīr digunakan oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī dalam karyanya, *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2008). Lihat pengertian *fahm* dan *ifhām* (hlm. 19-14).

[17] Istilah "*tafhīm*" digunakan oleh Abū al-A'lā al-Mawdūdī dalam judul karyanya, *Tafhīm al-Qur`ān*.

akan keabsahannya.[18] Sebenanrnya, larangan bunuh yang bisa dipahami dari ayat ini adalah kesimpulan berupa penafsiran. Tidak ada makna (berupa penafsiran lain) yang ditambahkan oleh 'Amr, kecuali menerapkan makna itu secara analogis terhadap keadaan cuaca dingin yang bisa menyebabkan kematian jika seorang yang telah bersetubuh mandi junub dalam keadaan itu. Dalam fiqh, hal ini umumnya disebut mengambil suatu ayat sebagai *dalīl* (*istidlāl*) untuk sebuah kesimpulan atau dalam hal ini tindakan.

Keempat, penggunaan (*isti`nās*). Secara bahasa, ungkapan ini diambil dari kata uns yang bermakna kedekatan, ketengangan hati, dan keharmonisan. Secara leksikal, ungkapan ini bermakna "mendengar-dengari dan melihat-lihat" (mencari tahu).[19] Dalam al-Qur`an (Q.S. al-Nūr: 27), ungkapan ini digunakan dalam konteks jika seorang Muslim ingin memasuki rumah orang (bertamu), maka ia perlu mencari tahu keberadaan orang di dalam rumah, lalu memberikan salam (*tasta`nisū wa tusallmū 'alā ahlihā*), sebagai cara meminta ijin masuk. Latar belakang turunnya ayat tersebut adalah ketika seorang wanita Anshar ingin sendiri saja di rumah, merasa enggan dengan kehadiran orang lain, termasuk ayah dan anak. Keluarga datang begitu saja tanpa kesiapan wanita itu. Dengan ungkapan lain, kata *isti`nās* bermakna minta ijin agar ada kenyamanan dari penghuni rumah untuk kesiapan dan penerimaan.[20] Istilah ini dgunakan juga oleh kalangan ulama`, umumnya para *fuqahā`*, dalam ber-*istidlāl* (mencari dasar argumentasi) dengan ayat al-Qur`an ketika menjelaskan status hukum sesuatu.

Perbedaan antara "penerapan" (*taṭbīq*) dan "penggunaan" (*isti`nās*) adalah bahwa dengan "penerapan", penafsiran tidak menggali makna lagi dari ayat, karena makna sudah jelas atau

---

[18] Abd. Muin Salim pernah mengutip sikap 'Amr bin al-'Āṣ ini sebagai contoh tafsir, yaitu melalui pengalaman biasa yang kemudian disimpulkan secara logis. Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 30-31 fn. 96.

[19] Louis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), 19.

[20] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 8 (Ciputat: Lentera Hati, 2008), 518-519.

telah dijelaskan oleh penafsir lain yang dianggap telah mencukupi, dan penafsir sekarang hanya menerapkan makna itu dalam contoh kasus tertentu, seperti tidak mandi junub di cuaca sangat dingin karena menerapkan larangan bunuh diri dalam ayat (Q.S. al-Nisā`: 29). Dalam hal ini, ada proses analogi dari larangan tersebut ke kasus ini. Berbeda dengan "penerapan", "penggunaan" adalah penafsir menggali makna dari ayat, namun indikasinya belum begitu kuat atau jelas. Namun demikian, seorang penafsir kemudian mengunakan pemaknaan terhadap ayat tersebut untuk dijadikan sebagai *dalīl* terhadap suatu masalah.

Kelima, penyimpangan atau penyalahgunaan (*inḥirāf, abuse*), yaitu menafsirkan ayat al-Qur`an dengan makna yang tidak terkandung dalam ungkapan ayat. Makna yang dikemukakan (*madlūl*) tidak terkandung dalam ayat (*dalīl*). Dalam konteks penyimpangan atau penyalahgunaan ini, ayat al-Qur`an hanya dijadikan sebagai pembenar atau justifikasi bagi suatu pandangan pra-konsepsi penafsir. Secara umum, ada dua jenis kesalahan penafsiran, yaitu menetapkan makna berupa pra-konsepsi sebelum menafsirkan dan menafsirkan tanpa melihat konteks atau subjek yang dituju oleh ayat.[21]

Dilihat dari kompetensi orang yang memahami teks ayat, bisa dibedakan antara pemahaman orang yang ahli (ulama yang mengetahui ilmu-ilmu keislamaan dan ulama yang spesialis, penafsir, yang memang secara spesifik mendedikasikan hidupnya untuk menafsirkan al-Qur`an. Tafsir juga bisa dibedakan dari varian lain, sebagaimana dikemukakan oleh Andreas Görke, yaitu tafsir lisan, tafsir parsial, hingga tafsir awam.

Tafsir lisan (*oral tafsir*) adalah tafsir yang disampaikan secara lisan, tidak tertulis, sebagaimana tampak dari tafsir yang disampaikan oleh Nabi Muhammad, meskipun kemudian diriwayatkan dan dikompilasi

[21] Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 178. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā* (Kuwait: Dār al-I'tiṣām, 1978), 17-22.

dalam kitab-kitab *ḥadīts*.[22] Tafsir parsial (*partial tafsir*) adalah tafsir terhadap beberapa ayat atau surah saja, tidak secara lemgkap, seperti tafsir *āyat al-Kursī*. Sebagai contoh, sebelum munculnya terjemah lengkap al-Qur`an dalam bahasa China pada tahun 1927, telah ada terjemah ayat-ayat al-Qur`an tertentu disertai dengan tafsirnya di kawasan ini.[23] Jenis tafsir ketiga, tafsir awam *lay exegesis*, adalah tafsir yang dilakukan oleh tidak memiliki latar belakang pengetahuan yang kuat dalam ilmu-ilmu keislaman dan khususnya bahasa Arab. Howard M. Pederspeil, seorang yang pertama meneliti tafsir dengan mempertimbangkan latar belakang keilmuan penafsir/penulis di Indonesia—mengatakan bahwa terkait dengan literatur-literatur populer tentang al-Qur`an di Indonesia, bahwa sebagian dari literatur itu ditulis oleh penulis awam.[24] Fenomena "tafsir awam" (baik dalam pengertian sesungguhnya maupun hanya tidak mengetahui ilmu tafsir, namun disertai dengan pengetahuan ilmu-ilmu keislaman lain) memang tidak hanya di Indonesia, baik ketika penelitian Howard dilakukan maupun belakang, melainkan juga dialami oleh beberapa negara, seperti di Mesir dengan kasus Muṣṭafā Maḥmūd (w. 2009)[25] dan di Suria dengan kasus Muḥammad

[22] Andreas Görke, "Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Partial Exegesis, and Regional Particularities", dalam *Tafsır and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. Andreas Görke and Johanna Pink (Oxford: Oxford University Press, 2014), 363. Ḥadīts-ḥadīts yang berkaitan dengan penafsiran Nabi Muḥammad disebut dengan ḥadits-ḥadits tafsir (*aḥādīts al-tafsīr, exegetical ḥadīth*). Koleksi ḥadīts tafsīr di samping ditemukan dalam koleksi ḥadīts Nabi, terutama kitab ḥadīts sembilan (*al-kutub al-tis'ah*), juga ditemukan dalam kitab-kitab tafsir yang berorientasi riwayat, terutama *Jāmi' al-Bayān* karya Ibn Jarīr al-Thabarī, dan beberapa karya yang khusus ditulis berkaitan dengan tafsir Nabi, seperti *al-Tafsīr al-Nabawī*.

[23] Görke, "Redefining…", 366.

[24] Görke, "Redefining…", 366.

[25] Nama lengkapnya adalah Muṣṭafā Kamāl Maḥmūd Hussein. Ia dilahirkan pada 25 Desember 1921 di Mesir, dikenal sebagai seorang dokter, filosof, dan sastrawan. Namun, penafsirannya menimbulkan kritik serius, misalnya, ia menafsirkan bahwa ungkapan "*ihbithū*" (turunlah kalian, wahai Adam dan Hawa ke dunia) dengan ungkapan jamak menunjukkan bahwa Hawa telah mengandung (hamil).

Syaḥrūr, seorang insinyur (ahli teknik sipil) dengan pengetahuan bahasa Arab.[26]

Keawaman dalam konteks kompetensi menafsirkan al-Qur`an bisa dilihat dari dua aspek. Pertama, keawaman terhadap ilmu-ilmu keislaman dan perangkat bahasa Arab yang menjadi sarana menafsirkannya. Dalam hal ini, awam di sini benar-benar bermakna tidak mengetahui ilmu-ilmu keislaman, apalagi khususnya ilmu tafsir. Dalam konteks kebolehan menafsiran, tentu saja, orang awam dalam pengertian ini tidak boleh menafsirkan al-Qur`an. Bahkan, apa yang dikatakan oleh M. Dawam Rahardjo, seorang sarjana yang berlatarbelakang keilmuan sosial dan berlatarbelakang secara non-formal dari kajian-kajian keislaman, bahwa setiap orang memiliki "akses yang sama" (hak yang sama dalam memahami al-Qur`an), termasuk orang "awam", tidak termasuk dalam pengertian "awam" ini, karena, menurut Dawam, orang yang memahami al-Qur`an mesti memahami bahasa Arab dulu sebagai langkah awal. Dawam sendiri bahkan menawarkan metode tematik dan perspektif sosiologis-kritis dalam penafsiran al-Qur`an. Meski "penafsirannya" sendiri dalam *Ensiklopedi al-Qur`an* dinilai oleh M. Quraish bukanlah "tafsir" dalam pengertian sebenarnya, melainkan hanya "pemahaman" biasa dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial, awam yang dimaksud tetap harus mengacu kepada standar penafsiran.[27] Monopoli penafsiran al-Qur`an oleh mufassir, melalui persyaratan yang berat, menyebabkan akses ke kitab suci al-Qur`an tertutup.[28]

---

[26] Muḥammad Syaḥrūr menulis buku monumentalnya, *al-Qur`ān wa al-Kitāb: Qirā`ah Mu'āṣirah*. Buku ini memicu kontroversi di kalangan pengkaji tafsir. Meski ia juga memahami bahasa Arab, namun ia lahir dari keilmuan teknik sipil, padahal menafsirkan al-Qur`an tidak cukup dengan bahasa Arab saja. Sebagian pengkaji pemikirannya mengapresiasi pendekatan struktural lingusitiknya dan teori batas (*naẓarīyat al-ḥudūd*) dalam konteks hukum Islam. Namun, sebagian pengritik juga banyak mempersoalkan penafsiran-penafsirannya yang kontroversial.

[27] Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, xx. Menurut Dawam, menafsirkan al-Qur`an bukan monopoli *mufassir*. Setiap orang, meski hanya dengan terjemahan al-Qur`an dan dengan kerendahan hati, menurutnya, bisa memahami al-Qur`an.

[28] Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, 15.

Kedua, keawaman hanya dalam hubungannya dalam penguasaan ilmu tafsir dan *'ulūm al-Qur`ān*, sedangkan dalam hubungannya dengan penguasaan ilmu-ilmu keislaman lain, seperti bahasa Arab, *tawḥīd*, *fiqh*, dan *uṣūl al-fiqh*, sebagian ulama masih menguasai. Dengan demikian, "awam" di sini hanya terkait dengan penguasaan ilmu tafsir secara mendalam, dan ilmu-ilmu lain—yang sebenarnya merupakan ilmu-ilmu bantu, meski tidak terkait langsung—dikuasai dengan baik oleh yang bersangkutan. Meski tidak menguasai secara spesifik dan menulis tafsir, Syekh Arsyad bisa dikategorikan sebagai "awam" dalam pengertian ini. Para teolog semisal al-Ghazzālī, *fuqahā* semisal al-Syāfi'ī, atau ṣūfī semisal Ibn 'Arabī tidak dikenal sebagai pakar atau penulis tafsir selevel Ibn Jarīr al-Thabarī, Ibn Katsīr, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, atau Syihāb al-Dīn al-Alūsī. Kelompok pertama bisa disebut "awam" dalam pengertian yang relatif, bahwa mereka tidak mendalami ilmu tafsir, namun dengan pengalaman spiritual shūfī, olah rasional teolog, atau analogi *istinbāth al-aḥkām* para *fuqahā`*, mereka juga mengembangkan tafsir secara distingktif. Ilmu tafsir dan *'ulūm al-Qur`ān* memang bukan ilmu yang berdiri sendiri yang terlepas dari *tawḥīd*, fiqh, dan tashawwuf, karena ilmu-ilmu ini dari prinsip dasarnya dan elan universalnya bahkan bisa menjadi titik-tolak perumusan kaidah-kaidah tafsir (*qawā'id al-tafsīr*).[29] Namun, menafsirkan al-Qur`an tidak bisa hanya dengan sekadar ilmu-ilmu bantu tersebut, melainkan dengan mendalami jati-diri al-Qur`an (seperti dibahas dalam *'ulūm al-Qur`an*),

[29] Kaidah-kaidah tafsir yang dibangun dari prinsip *tawḥīd* al-Qur`an bisa kita sebut sebagai "kaidah teologis", karena prinsip ajaran al-Qur`an menjadi dasar bagi pemahaman tentang ajaran al-Qur`an secara menyeluruh. "Prinsip teologis al-Qur`an", yaitu prinsip yang secara orisinal digali dari al-Qur`an sendiri, bukan dari subjektivitas aliran-aliran kalām, menjadi kerangka rujukan dalam penafsiran, seperti bahwa ayat-ayat perang tidak mungkin menganulir atau membatalkan keberlakuan ayat-ayat damai dan kebebasan beragama, karena prinsip kebebasan beragama secara teologis diakui oleh al-Qur`an, seperti dalam firmannya, "tidak ada paksaan dalam beragama" (*lā ikrāha fī al-dīn*). Begitu juga, prinsip-prinsip fiqh, seperti melalui tujuan-tujuan luhur syariah (*maqāṣid al-syarī'ah*) bisa menjadi dasar bagi kaidah tafsir, "kaidah juridis", seperti perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan menjadi "payung" semua ajaran-ajaran fiqh *furū'īyah*. Sebagaimana halnya teologi dan fiqh, moral juga menjadi kaidah tafsir, yaitu "kaidah etis/ moral" dalam penafsiran al-Qur`an.

memahami metodologi penafsirannya, kaidah-kaidahnya, dan sebagainya, secara mendalam. Atas dasar ini, tidak semua orang mendalami sebagian ilmu bantunya dikategorikan sebagai orang yang kompeten dalam menafsirkan al-Qur`an.

BAB III
KAJIAN AL-QUR`AN: MONODISIPLINER, INTERDISIPLINER, MULTIDISIPLINER, DAN TRANSDISIPLINER

A. Pendahuluan

Dalam perkembangan kelembagaan perguruan tinggi keagamaan Islam Negeri, sebanyak 17 PTKIN yang semula berstatus Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), UIN Syarif Hidayatullah, UIN Sunan Kalijaga, UIN Sunan Ampel, UIN Walisongo, UIN Maulana Malik Ibrahim, dan UIN Antasari. Bahkan, dalam Rencana Pembangunan Menengah Nasional (RPJM) Kementerian Agama, direncanakan peralihan IAIN menjadi 30 UIN sejak 2020.[1] Peralihan status menyisakan *problem* epistemologi keilmuan, karena peralihan itu mengandaikan adanya integrasi antara ilmu Islam dan ilmu pengetahuan umum. Sebelum peralihan status, masing-masing UIN tersebut telah merumuskan filosofi integrasi ilmunya dan seiring dengan berjalannya waktu, telah menerapkannya dalam kajian-kajian keislaman, antara lain kajian al-Qur`an dan tafsir.

Tafsir al-Qur`an adalah ilmu Islam yang utama dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain, seperti teologi, fiqh, dan tashawuf, karena melalui tafsirlah, ajaran-ajaran al-Qur`an sebagai sumber utama ajaran Islam dipahami secara benar. Dalam konteks integrasi ilmu, tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*), yaitu penafsiran yang menggunakan sumber-sumber temuan ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu-ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*), seperti biologi, fisika, sosiologi, antropologi, sejarah, dan filsafat.

[1] Nashih Nashrullah dan Novita Intan, "Kemenag Wacanakan Alih Status 30 IAIN Menjadi UIN", dalam https://m.republika.co.id (diakses 2 Maret 2021)

B. Monodisiplin, Interdisiplin, Multidisiplin, dan Transdisiplin

Dari aspek pendekatan yang diterapkan, kajian keislaman secara umumnya dan kajian al-Qur`an khususnya bisa dibedakan menjadi empat jenis. Pertama, kajian monodisipliner, yaitu kajian yang dilakukan dari perspektif satu bidang ilmu keislaman (seperti ilmu kalām, fiqh, tashawwuf, dan filsafat Islam). Kedua, kajian interdisipliner (antardisiplin ilmu), yaitu kajian yang melihat perspektif dua disiplin ilmu yang digunakan untuk mengkaji suatu isu dalam Islam. Ada dua macam kajian interdisipliner yang mungkin diterapkan; (1) kajian interdisipliner antardisiplin ilmu-ilmu keislaman sendiri, seperti ilmu *kalām* dan fiqh, serta tafsir dan tashawwuf, seperti konsep *taklīf* dalam perspektif ilmu *kalām* dan fiqh; penafsiran al-Qusyairī secara *isyārī* terhadap ayat-ayat relasi gender dilihat dari perspektif tafsir dan pemikiran tashawwuf; (2) kajian interdisipliner antara disiplin ilmu al-Qur`an dan tafsir dengan ilmu pengetahuan (sains), seperti ilmu kalām dan filsafat (filsafat Yunan, filsafat Barat, atau filsafat Timur); fiqh dan antropologi, seperti kajian beberapa isu *kalām* klasik dalam Islam yang dilihat dari dari perspektif filsafat Aristoteles, filsafat etika Barat modern, dan sebagainya; kajian fiqh tentang ritual masyarakat atas suatu ajaran fiqh yang ditinjau dari perspektif antropologi budaya; seperti tradisi *basunat*.

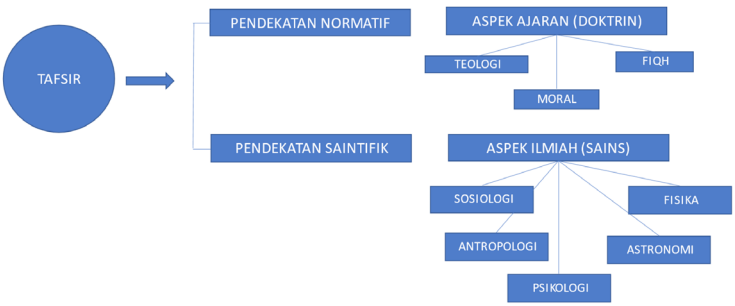
Ketiga, kajian multidisipliner, yaitu kajian yang menerapkan beberapa disiplin ilmu, antara perspektif disiplin ilmu al-Qur`an dan tafsir dengan disiplin ilmu pengetahuan modern; seperti kajian ilmu kalām yang ditinjau dari persentuhannya dengan penafsiran ayat-ayat teologi al-Qur`an, persoalan fiqh, dan persoalan kontemporer dalam ranah diskusi filsafat modern. Menurut M. Amin Abdullah, pendekatan multidisipliner mendekati masalah dari berbagai sudut pandang dan menggunakan perspektif berbagai disiplin ilmu. Disiplin-disiplin ilmu tersebut diterapkan dengan tetap memperhatikan batas disiplin dan metode yang dimiliki.

Keempat, kajian transdisipliner, yaitu kajian keislaman dengan menerapkan berbagai disiplin ilmu yang berorientasi kepada pembentukan ilmu baru, seperti penelitian tentang problematika

sampah di lingkungan bisa didekati dengan pendekatan sains, humaniora (terkait dengan budaya masyarakat, hukum, dan perda), ilmu-ilmu sosial (kelembagaan, organisasi, dan pendanaan) dalam sebuah kajian yang sinergis, simultan, dan terhubungan satu dengan yang lainnya.[2]

Kajian tafsir monodisipliner identik dengan kajian dengan tinjauan normatif melalui teks-teks al-Qur`an, tanpa melibatkan perspektif keilmuan secara luas, baik keilmuan Islam maupun umum. Pendekatan normatif bertujuan hanya menjadi aspek ajaran dalam al-Qur`an, baik yang berkaitan dengan aspek keyakinan (teologi), hukum Islam (fiqh), maupun moral (*akhlāq*). Sebaliknya, pendekatan interdisipliner, multidisipliner, maupun transdisipliner menerapkan pendekatan sains secara luas, baik sains alam maupun sains sosial dan humaniora. Misalnya, pendekatan sosiologi, antropologi, psikologi, astronomi, dan fisika bisa dimanfaatkan untuk menafsirkan ayat-ayat yang dari segi kandungannya memang menghajatkan harus didekati dengan pendekatan-pendekatan tersebut.

[2] M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2020), 116-117.



C. Pendekatan Integratif dan Universalitas Kandungan al-Qur`an

"Universalitas" di sini dipahami dalam dua pengertian. Pertama, keberlakuan pesan ayat al-Qur`an lintas ruang-waktu (*ṣalāḥīyat al-naṣṣ li kull zamān wa makān*), tidak terbatas pada konteks masyarakat Arab (kecuali ayat-ayat tertentu yang memang terkait dengan lokalitas), melainkan semua lapisan muslim di seluruh dunia. Ayat dimaksud bisa dalam pengertian ayat yang kandungannya memang universal (*kulliyyah*), karena mencakup seluruh muslim, atau "ayat pokok", yaitu ayat yang memuat aturan yang lebih universal (norma, kaidah) dibandingkan "ayat ranting" yang memuat aturan spesifik. Bahkan, melalui nilai-nilainya (*values, qiyam*), seperti keadilan, pesan al-Qur`an tersebut diidealisasikan menjadi pesan kemanusiaan.

Kedua, kandungan ayat al-Qur`an yang banyak mencakup (*syumūlīyah*) multi-aspek, baik berkaitan keyakinan, ibadah, moral, sosial-kemasyarakatan, hingga "isyarat ilmiah" dari perspektif ilmu alam seperti fisika maupun ilmu sosial seperti sosiologi. Itu karena, dalam ungkapan Fazlur Rahman, "al-Qur`an adalah dokumen yang ditujukan kepada manusia, karena ia menyebut dirinya 'petunjuk bagi manusia' (*hudan li al-nās*)".[3]

[3] "*The Qur`ān is a document that is squarely aimed at man; indeed, it calls itself "guidance for mankind* (*hudan li'l-nās* [2:185] *and numerous equivalents elsewhere*)".

Ketiga, alasan lain mengapa kita perlu menafsirkan al-Qur`an dari perspektif integratif seperti ini adalah karena kita sekarang hidup di dunia modern yang diliputi oleh tuntutan ilmu pengetahuan yang mendesak kita, sebagai penganut agama, untuk menjelaskan ajaran-ajaran al-Qur`an dalam "bahasa" kemodernan. Bagian dari upaya pembelaan kita terhadap serangan saintisme yang tak bertuhan adalah menjelaskan pandangan ketuhanan dalam al-Qur`an dalam term-term modern juga, karena al-Qur`an yang diturun di masanya, yaitu masa Arab di abad ke-7 M, sudah merespon isu kekinian ketika itu, maka logikanya, kita juga harus menjelaskan ajaran-ajaran al-Qur`an yang relevan bagi perkembangan zaman dengan bahasa zamannya.

Sayangnya, kebanyakan dari kaum muslimin hanya memperlakukan al-Qur`ān lebih cenderung hanya sebagai kitab suci untuk keyakinan dan ibadah saja, bukan tentang hidup dan kehidupan, hanya tentang individu, bukan tentang sosial kemasyarakatan. Mona Shiddiqui dalam *How to Read the Qur`an*, sebagaimana dikutip oleh Ziauddin Sardar, mengatakan bahwa al-Qur`ān adalah "kitab tertutup yang hanya dapat dibaca, dilafalkan, dan dipatuhi". Lebih lanjut, sebagaimana ditulis oleh Ziauddin Sardar, "Namun, kitab itu menyampaikan berbagai prinsip penting, termasuk pengetahuan tentang masyarakat yang diidealkan al-Qur`ān, tentang menghargai perbedaan antara yang universal dan yang partikular, dan tentang cara suatu

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ān* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989), 1.

masyarakat membentuk dan memelihara pandangan dasarnya dalam menghadapi perubahan sosial, budaya, dan lingkungan yang cepat. Kekuatan dan petunjuk al-Qur`ān, sebagaimana ditulis Shiddiqui, muncul ketika ia dibaca dan ditafsirkan sesuai dengan situasi aktual yang tengah berubah. Hanya saja, membaca al-Qur`ān dari sudut pandang perubahan situasi sangat jarang dilakukan. Secara umum, tafsir-tafsir tradisional al-Qur`ān kurang menaruh perhatian terhadap perubahan di tengah masyarakat".[4]

D. Ketentuan Tafsir Integratif

Tafsir integratif harus mengindahkan ketentuan-ketentuannya. Di sini, dikemukakan ketentuan-ketentuan tersebut yang, menurut penulis, merupakan standar minimal yang diadopsikan dari beberapa prinsip-prinsip penafsiran umumnya terhadap al-Qur`an, yaitu:

Pertama, tidak memaksakan penafsiran ilmiah di luar konteks ayat. Sebagai contoh, penggunaan Q.S. al-Raḥmān: 33[5] yang umumnya dilakukan oleh sebagian cendekiawan di Indonesia untuk membuktikan bahwa al-Qur`an berbicara tentang pelawatan ke ruang angkasa. Menurut M. Quraish Shihab, pengutipan itu di luar konteks sesungguhnya. Konteks yang dimaksud di sini khususnya adalah konteks susastra—meminjam istilah Taufik Adnan Amal, khususnya konteks antarteks. Menurut Quraish Shihab, ayat ini sebenarnya berbicara tentang kehidupan akherat yang berisi tantangan dari Tuhan kepada manusia untuk keluar dari langit dan bumi dalam pengertian menghindari perhitungan amal di akherat nanti. Hal itu, berdasarkan analisis korelasi antarayat, tidak mungkin

[4] Ziauddin Sardar, *Ngaji Quran di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir* (Jakarta: Serambi, 2014), 61-62.

[5] Ayat ini berbunyi: "Wahai sekalian manusia dan jin, bila kamu sekalian sanggup keluar dari lingkungan langit dan bumi, maka keluarlah, larilah. Kamu sekalian tidak dapat keluar kecuali dengan kekuatan, sedang kalian tidak mempunyai kekuatan" (terjemah oleh Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an* [Bandung: Mizan, 1995], 55).

bisa dilakukan oleh mereka. Pengutipan itu, menurutnya, adalah di luar konteks sesungguhnya.[6]

Kedua, tidak memastikan kebenaran penafsiran dengan teori-teori ilmu pengetahuan yang relatif. Sebenarnya, larangan memastikan kebenaran suatu penafsiran merupakan prinsip etis yang umumnya harus dipegang dalam menafsirkan al-Qur`an. Akan tetapi, hal ini perlu diingatkan secara keras, karena potensi untuk memastikan penafsiran integratif tampak besar kemungkinan terjadi, karena di dunia modern, di mana orang percaya dengan temuan ilmu pengetahuan yang sebenarnya relatif sangat besar kemungkinannya terjadi. Sains menjadikan orang memiliki kepercayaan diri yang berlebihan dengan temuannya. Begitu juga, persoalan relativitas teori sains sebenarnya sebanding saja dari segi sebagai sumber dengan sumber tafsir yang lain, seperti misalnya, sumber riwayat. Akan tetapi, dilihat dari validitas sumber, tafsir dengan sains tentu tidaklah sama tingkatannya dengan tafsir dengan riwayat. Riwayat disebutkan lebih tinggi posisinya daripada sumber-sumber riwayat, meski dari persoalan pada pemaknaan (*dilālah*), bisa jadi ada relativitas yang disebut *zhannī*.

Ketiga, tidak menjadikan kandungan ilmiah yang merupakan kemukjizatannya (*i'jāz*) sebagai tujuan utama penafsiran, melainkan hanya sebagai penopang terhadap penafsiran yang menekankan aspek "hidayah" al-Qur`an, karena tujuan al-Qur`an diturunkan adalah untuk menjadi "petunjuk bagi manusia" (*hudan li al-nās*). Oleh karena itu, penafsir tidak seharusnya hanya mengerahkan seluruh upayanya hanya untuk mengungkapkan dimensi kemukjizatan ilmiah saja, melainkan ia seharusnya lebih menekankan fungsinya sebagai kitab suci yang memuat petunjuk bagi manusia dalam menemukan Tuhan sejatinya, menyembahnya, dan juga memuat petunjuk bagi orang-orang yang beriman dengan-Nya agar bisa hidup secara layak berperadaban di muka dunia ini. Sebenarnya, tafsir integratif bisa dibedakan menjadi dua macam, yaitu (1) tafsir yang secara khusus dalam sebuah karya utuh dimaksudkan untuk

[6] Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an,* 55-56.

menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an dengan pendekatan interdisipliner, multidisipliner, atau transdisipliner ini, sehingga karya tersebut merupakan karya yang fokus dan tujuannya adalah penafsiran ilmiah, dan umumnya berwujud sebagai tafsir tematik (2) tafsir yang tidak secara khusus melakukan penafsiran seperti ini, melainkan karena berwujud tafsir *taḥlīlī*, bercampur dengan penafsiran ayat-ayat lain, sehingga ayat-ayat teologi, fiqh, dan akhlak. Khusus jenis kedua ini, penafsiran secara integratif "tidak seharusnya terlalu bertele-tele yang kemudian menutup cahaya hidayah al-Qur`an".[7] Sedangkan, tafsir jenis keduanya seharusnya menghendaki ada pengembangan tafsir ilmiah semata, melainkan yang juga dilengkapi dengan tafsir yang menekankan dimensi hidayah (*tafsīr hidā`ī*) atau karena kebanyakan ayat-ayat iptek (*kawnīyah*) dihidangkan dalam al-Qur`an untuk pembuktian adanya Tuhan, perlu dilengkapi dengan tafsir yang menekankan aspek teologis (*tafsīr 'aqadī*).

Keempat, mendalami kedua wilayah kajian, yaitu (a) kajian tafsir dan metodologinya (b) kajian bidang keilmuan, seperti sosiologi, antropologi, dan sejarah. Tantang terbesar dalam penafsiran integratif adalah bahwa penafsir harus memahami dengan baik dua atau lebih bidang disiplin ilmu yang ingin diintegrasikan, yaitu antara disiplin ilmu tafsir (dari materi atau sumber tafsir hingga metodologi tafsir) dan disiplin ilmu lain yang diperlukan dalam memperjelas penafsiran ayat.

E. Bentuk Tafsir Kolektif (*Jamā'ī*) dan Orientasi *Tafsīr 'Ilmī-Hidā`ī*

Yang dimaksud dengan *tafsīr jamā'ī* dalam konteks kajian tafsir interdisipliner adalah kajian penafsiran yang dilakukan oleh kelompok pakar tafsir dan kelompok ilmuwan. Tidak semua pakar tafsir adalah sosok yang ensiklopedis yang menguasai semua bidang. Di sisi lain, ada kelompok ilmuwan yang mampu menjelaskan berbagai fenomena fisika dan sosial, namun tidak

[7] Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī menawarkan suatu kaidah tafsir yang relevan dengan hal itu, yaitu *istib'ād al-muṭawwalāt allatī qad taḥjubu nūr al-Qur`ān* (menghindari penjelasan yang bertele-tela yang kadang-kadang bisa menutupi cahaya al-Qur`an). Cahaya al-Qur`an dimaksud adalah hidayahnya.

memiliki, atau hanya sedikit memiliki, pengetahuan tentang tafsir. Kedua kelompok ini bisa bertemu dalam proyek penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kealaman (*kawnīyah*), berinteraksi, dan berdiskusi secara intensif. Kelemahan kelompok pakar tafsir yang hanya mengetahui ilmu normatif dan kebahasaan adalah keterbatasan mereka dalam menjelaskan ayat dari perspektif teori ilmu pengetahuan secara lebih mendalam. Sebaliknya, kelompok ilmuwan memiliki keterbatasan dalam pengetahuan metodologi tafsir dan dasar-dasar ilmunya, sehingga rentan jika mereka menafsirkan ayat *kawnīyah* tertentu hanya dari penjelasan ilmiah secara sepihak, dan belum tentu penjelasan yang mereka kemukakan sesungguhnya terkandung maknanya dalam ayat yang sedang ditafsirkan. Kelemahan kelompok pertama adalah bahwa mereka tidak menjangkau kedalaman makna ayat, karena isyarat ilmiah yang terkandung tidak bisa mereka pahami secara baik. Proses penciptaan manusia dalam al-Qur`an, misalnya, dalam tafsir-tafsir klasik dijelaskan secara tidak memadai, karena persoalan ini terkait dengan embriologi, yang belum dikuasai. Sedangkan, kelemahan kelompok kedua adalah bahwa mereka memaksakan teori-teori ilmu pengetahuan yang belum tentu dikandung oleh ayat, karena keterbatasan mereka memahami bahasa al-Qur`an dengan segala perangkat tafsir. Penafsiran Fahmi Basya bahwa Borobudur adalah peninggalan Nabi Sulaimān as., misalnya, sulit diterima, dengan berbagai alasan, terutama karena alasan mendasarnya, tidak ada ayat yang mendukung penafsiran itu.

Langkah awal dari upaya mewujudkan cita-cita ini adalah membentuk asosiasi keilmuan para mufassir dan para ilmuwan Muslim, terutama di tingkat perguruan tinggi, karena lembaga pendidikan inilah yang seharusnya bergerak di depan. Penafsiran yang tidak bisa diwujudkan oleh individu akan bisa diwujudkan jika ia menjadi bagian dari kelompok penafsir. Kini sudah waktunya perguruan tinggi Islam menghasilkan karya-karya tafsir hasil *tafsīr jamā'ī*, sehingga penafsirannya dihasilkan dari pertimbangan yang kokoh dan matang.

Di samping itu, memang tetap harus diingat bahwa uraian penafsiran saintifik yang berlebihan yang sulit dicari "muaranya" dari makna ayat juga akan menjadi bomerang, karena itu akan mereduksi pesan sentral al-Qur`an sebagai kitab hidayah. Oleh karena itu, dengan semangat kehati-hatian, kedua kelompok itu, baik kalangan pakar tafsir maupun para ilmuwan, harus terlibat dalam diskusi intensif tentang ketepatan penafsiran yang ditawarkan dari kedua perspektif, yaitu perspektif ilmu tafsir dan ilmu pengetahuan, tidak lantas, misalnya, berkeinginan "mengislamkan" matematika, karena ilmu murni ini "tidak mengenal agama".

Upaya ini pernah dilakukan oleh Kementerian Agama bekerjasama dengan LIPI. Namun, upaya ini tentu belum selesai. Perlu koreksi atas penafsiran lama dan munculnya penafsiran baru yang segar. Semoga di kemudian hari, cita-cita ini bisa terwujud di kampus tercinta, UIN Antasari, di mana di perguruan tinggi setingkat universitas nanti, jika terwujud, kemegahan kampus tentu harus diimbangi dengan kemajuan capaian dalam bidang keilmuan yang merupakan substansinya.

Di samping dilakukan secara kolektif, tafsir integratif, khususnya *tafsīr 'ilmī* seharusnya mengambil bentuk orientasi tafsir *'ilmī-hidā`ī*. Hal ini mengingat bahwa dalam faktanya, al-Qur`an mengemukakan fakta-fakta tentang semesta bukan merupakan tujuan pada dirinya sendiri, melainkan hanya sebagai sarana untuk menjelaskan keyakinan, karena al-Qur`an bukan sekedar kitab suci yang memiliki kemukjizatan (*kitāb i'jāz*), melainkan lebih jauh, merupakan kitab yang berisi hidayah (*kitāb hidāyah*) bagi manusia untuk keselamatan di dunia dan di akherat.

Sebagai contoh, dalam al-Qur`an (Q.S. al-Mulk: 19) disebutkan sebagai berikut:

اَوَلَمْ يَرَوْا اِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صٰۤفّٰتٍ وَّيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ اِلَّا الرَّحْمٰنُ ۗاِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍۢ بَصِيْرٌ

Tidakkah mereka memperhatikan burung-burung yang mengembangkan dan mengatupkan sayapnya di atas mereka?

Tidak ada yang menahannya (di udara) selain Yang Maha Pengasih. Sesungguhnya Dia Maha Melihat segala sesuatu.

Ayat al-Qur`an di atas berisi ajakan agar manusia memperhatikan kepak sayap burung. Ayat *kawnīyah* ini mendorong dilakukannya perenungan dan penelitian secara ilmiah tentang proses fisika tentang bagaimana burung bisa terbang di udara. Penelitian tersebut tentu saja dilakukan berdasarkan hitungan mataematis yang memperhitungkan berat burung dan daya angkat serta daya dorongnya sehingga hewan ini bisa terbang. Konon, dari kepak sayap burung ini, manusia berabad-abad belajar, sehingga mereka bisa menemukan pesawat terbang.[8] Bahkan, belakangan, Airbus mengembangkan model sayap berengsel, karena terinspirasi dari burung Albatros.[9]

Dari kepak burung, manusia mengembangkan pengetahuan tentang aerodinamika, yaitu ilmu tentang bagaimana udara di sekitar kita bergerak dan bisa menjelaskan hewan, atau bahkan pesawat bisa terbang. Betapa, sebagai kitab suci al-Qur`an mendorong manusia untuk memperhatikan tentang hal ini. Semua penyeledikan tentang hal ini bertolak dari fakta fisika yang riil. Hukum yang berlaku pada dunia fisika bersifat ajeg dan teratur. Akan tetapi, sebagai kitab suci, al-Qur`an tidak berhenti dalam mendorong manusia untuk melakukan penyelidikan tersebut. Bagaimanapun reguleritas fakta di alam fisika, semua ketentuannya telah diciptakan oleh Tuhan. Oleh karena itu, di bagian akhir ayat ini, al-Qur`an menyatakan bahwa "Tidak ada yang menahannya (di udara) selain Yang Maha Pengasih". Pernyataan pada bagian akhir ayat menunjukkan bahwa perintah untuk memperhatikan kepak burung itu, sebagai fakta di alam fisika, seharusnya tidak berhenti di sana, melainkan mendorong manusia ke kesadaran bahwa ada

[8] Jonathan Keats, "The Origins of Flight, From Birds to Bugs to Planes", dalam https://www.discovermagazine.com/technology/the-origins-of-flight-from-birds-to-bugs-to-panes (diakses 10 Maret 2022).

[9] Lihat https://www.zonaterbang.id/read/2019/07/05/82/inspirasi-dari-burung-albatros-airbus-kembangkan-pesawat-dengan-sayap-berengsel (diakses 10 Maret 2022).

Tuhan yang menciptakan hukum fisika itu yang memungkinkan burung bisa terbang. Dengan demikian, sebenarnya, penafsiran ayat-ayat *kawnīyah* seharusnya tidak berhenti pada penjelasan fisika, melainkan hal itu bisa mengantarkan manusia kepada kesadaran metafisika, yaitu tentang peran Tuhan di dunia fisika ini, sehingga dengan begitu, manusia tidak hanya menjadi peneliti alam semesta, melainkan juga mendapat petunjuk tentang keberadaan Tuhannya.

Tafsir integratif yang menerapkan teori-teori atau temuan-temuan ilmu pengetahuan modern dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an seharusnya bergerak dari *tafsīr 'ilmī*, yaitu tafsir ilmiah, ke *tafsīr hidā`ī*, yaitu tafsir yang menekankan dimensi petunjuk al-Qur`an bagi manusia, baik dalam hal keyakinan, amaliah ritual, maupun moral. Dengan cara ini, maka fungsi al-Qur`an yang esensial, yaitu sebagai kitab suci yang memberikan petunjuk bagi manusia, tidak terabaikan. Pada saat yang sama, melalui *tafsīr 'ilmī* bisa menghidangkan petunjuk al-Qur`an dalam bahasa ilmu pengetahuan modern, sehingga kitab suci ini eksis bagi kaum muslimin yang hidup di dunia modern juga.

F. Simpulan

Al-Qur`an perlu ditafsirkan tidak hanya secara monodisipliner, melainkan juga secara interdisipliner, multidisipliner, bahkan transdisipliner. Hal ini tidak berlebihan, mengingat bahwa kitab suci relevan di sepanjang zaman dan di setiap tempat. Di sisi lain, kandungan al-Qur`an tidak hanya mencakup masalah doktrin, berupa keyakinan, fiqh, dan moralitas, melainkan juga memuat kebenaran ilmiah yang perlu ditinjau dari perspektif yang lebih kaya. Namun, karena penafsiran yang integratif tidak terasa berat jika dilakukan secara individual, karena harus menguasai disiplin-disiplin ilmu yang beragam, maka seharusnya dilakukan sebagai tafsir kolektif (*tafsīr jamā'ī*). Di sisi lain, penafsiran ilmiah yang cenderung mereduksi peran sentral al-Qur`an sebagai kitab suci yang berisi petunjuk bagi manusia, maka tafsir ilmiah seharus tidak dilakukan terpisah dari *tafsīr hidā`ī* yang menekankan tujuan utama (memahami petunjuk al-Qur`an) dari fakta-fakta ilmiah.

BAB IV
PERKEMBANGAN KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI BEBERAPA PERGURUAN TINGGI DAN LEMBAGA DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Kajian al-Qur`an dan tafsir di Indonesia tidak lepas peran kelembagaan, khususnya perguruan tinggi Islam yang dulu bernama Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI), baik negeri maupun swasta, dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN), lalu sebagian beralih satus menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Hal itu karena sudah sejak lama, di perguruan tinggi Islam ini, melalui Jurusan Tafsir Hadits di Fakultas Syariah yang kemudian berpindah ke Fakultas Ushuluddin atau sekarang melalui jurusan Ilmu al-Qur`an dan Tafsir (IAT, IQT) di Fakultas Ushuluddin dan di beberapa universitas Islam, di Fakultas Agama Islam (FAI),[1] kajian al-Qur`an dan tafsir secara intensif dilakukan. Begitu juga, melalui studi tingkat pascasarjana, baik S2 maupun S3, kajian ini dilakukan di prodi dan ditulis sebagai topik kajian tesis S2 dan disertasi S3.

Di samping STAIN, IAIN, dan UIN, kajian al-Qur`an dan tafsir juga dilakukan di perguruan tinggi lain yang secara khusus memfokuskan kajiannya pada kajiannya ini, seperti Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur`an (STIQ), Institut Ilmu al-Qur`an (IIQ) dan Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur`an PTIQ.

Sisi lain dari peran pengkaji al-Qur`an secara kelembagaan adalah asosiasi keilmuan yang fokus dalam kajian al-Qur`an, seperti Asosiasi Ilmu al-Qur`an dan Tafsir (AIAT) yang berpusat di UIN Sunan Kalijaga, asosiasi ilmu al-Qur`an dan hadits, seperti *Qur`an and Hadith Academic Society* (QUHAS), yang berpusat di UIN Syarif

[1] Misalnya di Universitas Muhammadiyyah Surakarta (UMS), jurusan IQT merupakan jurusan di Fakultas Agama Islam.

Hidayatullah, dan pusat kajian al-Qur`an yang integratif dengan sains, seperti Pusat Studi Islam dan Sains (semula adalah Lembaga Kajian al-Qur`an dan Sains [LKQS] dan Pusat Kajian Sains dan Islam [PKSI]) di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Beberapa lembaga juga berkiprah dalam pengembangan kajian ini, seperti Pusat Studi al-Qur`an (PSQ) di Tangerang disertai dengan lembaga tahfizh dan penerbitannya (Lentera Hati).

Kajian keislaman, termasuk kajian tentang al-Qur`an dan tafsir, bahkan sebenarnya pengembangan keilmuan secara umum, tidak bisa lepas dari keterkaitan tiga unsur, yaitu kelompok akademik formal yang terdiri civitas akademika (dosen/ peneliti dan mahasiswa), ilmuwan, dan masyarakat. Secara kelembagaan, tiga unsur ini mencakup lembaga perguruan tinggi, asosiasi keilmuan, dan lembaga non-pemerintah. Perguruan tinggi menjadi tempat, di mana kajian tentang al-Qur`an dan tafsir dilakukan secara formal, sistematis, dan terencana. Pengkajiannya dilakukan di perkuliahan yang terancang materi dan metodenya dalam kurikulum. Sayangnya, perguruan tinggi sering hanya bergerak dalam pengembangan keilmuan secara formal dan sering tidak merespon perkembangan keilmuan secara luas dan menyahuti perkembangan global.[2] Para ilmuwan perguruan tinggi bisa mengembangkan secara lebih luas minat keilmuan dalam lembaga akademik atau asosiasi keilmuan yang dibentuk oleh perguruan tinggi untuk menjembentani

[2] Berdasarkan kajian penulis dalam membandingkan produktivitas kelimuan al-Qur`an dan tafsir antara perguruan tinggi, dalam hal ini UIN Antasari, dan yang berkembang di masyarakat di Kalimantan Selatan, terbukti bahwa perguruan tinggi sebagian besar hanya menyahuti kebutuhan formal, seperti menulis karya al-Qur`an dan tafsir untuk kepentingan meraih gelar dan kepentingan bahan ajar, padahal metodologi tafsir yang dipelajari cukup beragam dan bisa diaplikasikan dalam menulis tafsir. Bertolak belakang dengan hal ini, para penulis dari kalangan masyarakat umum menulis tafsir untuk merespon tidak hanya kepentingan masyarakat, seperti penafsiran Sūrat Yāsin untuk menjelaskan makna ayat-ayatnya yang dibaca dalam ritual setiap hari, dam sebagian merepson isu global, seperti tafsir ayat-ayat iptek. Keadaan ini menunjukkan fakta yang berbalik, di mana perguruan tinggi seharusnya merespon isu-isu global. Lihat Wardani dan Taufik Warman, *Peta Perkembangan Kajian-kajian al-Qur`an Terpublikasi di Kalimantan Selatan: Kesinambungan dan Perubahan* (Banjarmasin: Antasari Press, 2019).

antarilmuan lintas perguruan, bahkan lintas lembaga. Di samping itu, di level yang paling bawah, pengembangan keilmuan seharusnya berakar dari masyarakat melalui lembaga atau pusat kajian non-pemerintah. Ketiga level tempat pengembangan keilmuan ini seharusnya berinteraksi.

Skema 1: Keterkaitan tiga unsur dalam pengembangan kajian al-Qur`an dan tafsir

Secara kelembagaan pada tingkat perguruan tinggi, kajian al-Qur`an dan tafsir tidak lepas dari keharusan melakukan penelitian-penelitian, karena penelitian yang menjadi salah satu unsur penting dari Thridharma perguruan tinggi. Penelitian merupakan media untuk mengangkat posisi perguruan tinggi ke tingkat pengakuannya sebagai universitas riset, terlebih-lebih di era global seperti sekarang ini.

Seiring dengan datang era globalisasi, kini ASEAN menjadi suatu wilayah ekonomi tunggal, yaitu suatu kondisi di mana negara-negara di Asia Tenggara akan mempertimbangkan mata uang tunggal (*single currency*), seperti negara-negara Eropa menggunakan Euro sebagai mata uang tunggal sejak 1 Januari 1999.

Globalisasi segala aspek di Asia Tenggara menguat kembali ketika pada pertemuan seluruh pemimpin negara-negara ASEAN di Bali pada 2003 menyepakati pemberlakuan pasar tunggal ASEAN yang dilaksanakan secara bertahap, dari sektor pariwisata, transportasi, barang manufaktur, elektronik, hingga otomotif.[3]

Di era globalisasi seperti sekarang ini, perguruan tinggi diharuskan fokus melakukan perbaikan kurikulum dan peningkatan kompetensi para mahasiswa dengan mempertimbangkan penerimaan di pasar kerja ASEAN. Tuntutan baru ini seiring dengan perjanjan di Bali pada Oktober 2015 yang menetapkan mulai berlakunya *free flow service*. Dengan perjanjian ini, sepuluh negara ASEAN, termasuk Indonesia, menjadi pasar tunggal bagi para sarjana berbagai perguruan tinggi ASEAN. Implikasi dari pergeseran global ini adalah perlunya merancang ulang perguruan tinggi dari berbagai aspek yang memungkinkan sarjana-sarjana lulusannya bisa diterima di seluruh negara ASEAN. Keadaan ini yang meniscayakan adanya universitas berkelas dunia (*World Class University*).[4]

Di antara aspek penting dalam sebuah perguruan tinggi berkelas internasional ini adalah karya-karya penelitian dosen. Begitu juga, keterlibatan mahasiswa dalam penelitian. Ini menjadi indikator penting keunggulan sebuah perguruan tinggi, agar memperoleh pengakuan internasional. Keadaan ini meniscayakan untuk tidak lagi memperkuat posisi perguruan tinggi sebagai universitas pembelajaran (*teaching university*), melainkan menggesernya menjadi universitas riset (*research university*). Dengan cara begitu, pembelajaran yang dilaksanakan memang bertolak dari hasil-hasil penelitian mutakhir, karena pada hakikatnya, ilmu pengetahuan yang diajarkan di bangku kuliah adalah hasil akumulasi riset-riset terdahulu yang tak terhitung jumlahnya. Begitu juga, dengan asumsi bahwa dosen adalah "ilmuwan yang mengajar", ilmu yang diajarkan bertolak dari riset-riset mutakhir yang berakar secara faktual di

[3] Dede Rosyada, "Research University", dalam http://www.uinjkt.ac.id/research-university/ (3-7-2017).

[4] Rosyada, "Research University".

lapangan.[5] Salah satu implikasi tuntutan ini adalah bahwa untuk memberi waktu yang lebih banyak bagi dosen untuk penelitian, pembelajaran diformat lebih banyak dalam bentuk penugasan-penugasan, dibandingkan pengajaran di kelas, kepada mahasiswa, dalam bentuk penelitian-penelitian dengan skala yang relevan.

Beberapa universitas yang telah mendapat predikat *World Class University*, seperti Universitas Harvard, Universitas Oxford, Universitas Stanford, dan Universitas UC Berkeley, memiliki kualitas terbaik, antara lain, mendorong, memberi fasilitas mahasiswa untuk meneliti. Menurut *Quachquarelli Symonds* (QS), sebuah lembaga yang bergerak dalam penelitian perguruan tinggi, salah satu kriteria akreditasi internasional adalah produktivitas dari universitas riset berdasarkan jurnal nasional dan internasional.[6] Jurnal menjadi cerminan sejauh mana dosen dan mahasiswa melakukan penelitian-penelitian yang menjadi indikator kualitas perguruan tinggi.

B. Tangerang, Banten

1. UIN Syarif Hidayatullah

a. Sejarah Singkat

UIN Syarif Hidayatullah sekarang sebenarnya bercikal-bakal dari Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA). Akademi ini adalah akademi dinas yang dimiliki oleh Departemen Agama yang dibentuk pada 1 Juni 1957 berdasarkan ketetapan Menteri Agama No. 1 Tahun 1957. Tujuan pendiriannya adalah untuk mencetak pegawai negeri agar bisa menjadi guru pada Sekolah Menengah Umum, Sekolah Kejuruan, dan Sekolah Agama. Kampus pendidikan ini semula bertempat di Universitas Islam Jakarta (UIJ) di Jl. Madura, kemudian pada tahun berikutnya bertempat di kampus UHAMKA di Jl. Limau. Pada tahun ketiga, pendidikan ini kemudian menempati kampusnya di Ciputat yang ketika itu disebut dengan Kultur Sentrum (KS). Pada

[5] Rosyada, "Research University".

[6] Irukawa Elisa, "Syarat Akreditasi Universitas Terbaik di Dunia Tarik Mahasiswa Sadar Meneliti", dalam https://www.duniadosen.com/universitas-terbaik-di-dunia/ (diakses pada 4 Juli 2017).

saat itu, hanya ada Jurusan Syariat (Pendidikan Agama), Jurusan *al-Lugat al-'Arabiyyah* (Bahasa Arab), dan Jurusan khusus untuk menghasilkan imam tentara. ADIA pertama kali dipimpin oleh Prof. Dr. H. Mahmud Yunus sebagai dekan, sedangkan Prof. H. Bustami A.Gani sebagai wakil dekan. Hari jadi ADIA, yaitu 1 Juni 1957, kemudian ditetapkan sebagai Dies Natalis UIN Syarif Hidayatullah.[7]

Pada tahun-tahun berikutnya, ADIA mengalami perkembangan yang pesat. Pada tahun 1962, dibuka Fakultas Ushuluddin yang semula merupakan Jurusan Da'wah wal Irsyad (Jurusan Imam Tentara). Dengan kelengkapan fakultasnya, dalam perkembangnnya, Fakultas ini (cabang Jakarta) berdiri sendiri menjadi IAIN al-Jami'ah al-Hukumiyah Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam perkembangan keilmuan, perguruan tinggi ini mengalami beberapa orientasi. Pada masa kepemimpinan Prof. Drs. H. Sunardjo sebagai rektor, pada 1963, IAIN Jakarta menjadi kordinator fakultas di seluruh Jakarta, di Jawa Barat dan Sumatera. Sekarang, cabang-cabang ini kemudian berdiri sendiri sebagai STAIN, IAIN, bahkan UIN. Pada masa kepemimpinan Prof. Dr. H. Mahmud Yunus dan Prof. Drs. H. Sunardjo, perkembangan keilmuan lebih merepresentasikan model pendidikan Timur Tengah, khususnya Mesir, terlihat dari fakultas-fakultasnya dan orientasi keilmuan normatif. Akan tetapi, pada masa kepemimpinan Prof. Dr. Harun Nasution (1973-1984), dilakukan pembaruan pemikiran ke arah pemikiran yang rasional. Ia merestrukturisasi kurikulum dengan, misalnya, memasukkan mata kuliah filsafat dan mengirim dosen-dosen untuk melanjutkan studi ke Barat. [8]

IAIN ini kemudian bertransformasi menjadi UIN di masa kepemimpinan Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA. Pada 1988, kampus ini menjadi IAIN dengan kewenangan atau mandat lebih luas (*with wider mandate*). Dengan transformasi ini, dibukalah fakultas-fakultas umum dan pembukaan prodi-prodi baru sebagai upaya mengintegrasikan antara Islam dan ilmu pengetahuan umum,

[7] https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (diakses 11 September 2021).

[8] https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (dikases 11 September 2021).

misalnya jurusan Psikologi dan Matematika pada Fakultas Tarbiyah serta jurusan Ekonomi dan Perbankan Islam pada Fakultas Syariah.[9]

Pada 2002, IAIN Syarif Hidayatullah resmi menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan terbitnya Keputusan Presiden RI No. 031 Tanggal 20 Mei 2002. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta pada saat itu terdiri dari 9 fakultas yaitu: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, Fakultas Adab dan Humaniora, Fakultas Ushuludin dan Filsafat, Fakultas Syariah dan Hukum, Fakultas Dakwah dam Komunikasi, Fakultas Dirasat Islamiyah, Fakultas Psikologi, Fakultas Ekonomi dan Ilmu Sosial, Fakultas Sains dan Teknologi, dengan jumlah jurusan/prodi sebanyak 41 dengan bidang studi ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama. [10]

b. Perkembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir

UIN Syarif Hidayatullah memiliki jejak sejarah yang panjang dalam kajian al-Qur`an dan tafsir, baik pada level sarjana maupun pascasarjana. Di level sarjana, kajian al-Qur`an dan tafsir dilakukan secara formal melalui Jurusan Tafsir-Hadis (TH). Jurusan ini dibuka di Fakultas Ushuluddin pada tahun ajaran 1989/1990 sebagai ganti dari jurusan dakwah. Dalam perkembangan selanjutnya, jurusan dakwah ini kemudian berkembang menjadi Fakultas Dakwah.

Jurusan ini kemudian mengalami perubahan nama. Berdasarkan peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Tahun 2016, nama Jurusan TH kemudian berubah menjadi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT), dan kajian Hadis menjadi Program studi tersendiri dengan nama Ilmu Hadis (IH). Secara spesifik wilayah kajian IAT dan IH adalah ilmu-ilmu al-Qur'an, tafsir dan hadis. Kajian-kajian al-Qur`an dan tafsir di sini diintegrasikan dengan kajian-kajian tentang ḥadīts. Sejumlah mata kuliah yang merupakan *core* (inti) keilmuan diajarakan seperti *'Ulūm al-Qur`ān*, *'Ulūm al-Ḥadīts*, *I'jāz al-Qur`ān*, *Qawā'id Tafsīr*, *Takhrīj Ḥadīts*, Ilmu *Matan* Hadis, dan Ilmu *Rijāl al-Ḥadīts*. Tidak hanya tentang aspek metodologi, kajian di jurusan ini

[9] https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (diakses 11 September 2021).

[10] https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (diakses 11 September 2021).

juga dilengkapi dengan kajian materi tafsir seperti Tafsir Aqidah, Hadis Aqidah, Tafsir *Aḥkām*, Ḥadīts Ibadah dan *Aḥkām*, Metode *Istinbāṭ* Hukum dalam al-Qur'an dan Hadis, studi Naskah Tafsir dan Hadis, dan Tafsir *Ijmā'i*.

Dalam konteks integrasi ilmu, beberapa disiplin ilmu sosial dan humaniora serta pengetahuan tentang metode penelitan al-Qur`an dan ḥadīts, yaitu Metode Penelitian Tafsir Ḥadits, Pendekatan Modern Kajian al-Qur'an, Kajian Barat terhadap al-Qur'an, Literatur Tafsir Indonesia, dan Hermeneutik dan Semiotik.[11] Yang tampak menarik dalam konteks integrasi ilmu dalam bentuk kurikulum ini adalah diajarakannya hermeneutika dan semiotika dalam menafsirkan al-Qur`an. Sementara dalam beberapa waktu lalu, terjadi polemik tentang hermeneutika, antara inleketual kampus yang rata-rata berlatarbelakang pendidikan Barat dan pendidikan Malaysia melalui ISTAC dan lembaga Insist, kampus ini mengadopsinya sebagai mata kuliah wajib. Hal ini tidak terlepas dari filosofi integrasi keilmuan kampus ini yang mememungkinkan integrasi ilmu tafsir dengan hermeneutika dan dari perkembangan SDM dosen-dosennya yang berlatarbelakang pendidikan Barat. Begitu juga, pendekatan modern dalam kajian al-Qur`an dan kajian Barat tentang al-Qur`an adalah dalam konteks wilayah kajian yang lebih kaya dan bernuasa integrasi kelimuan. Meski demikian, tradisi kelimuan di kampus ini juga diwarnai kuat oleh dosen-dosen berlatarbelakang pendidikan Timur Tengah. Kampus menjadi salah satu cerminan tentang perpaduan antara keilmuan tafsir klasik dan keilmuan Barat.

Semua subjek-subjek di atas telaah menunjukkan dengan jelas area keilmuan kajian IAT yang tidak akan masuk dalam keilmuan rumpun lain. Seperti halnya dalam SAA dan AFI, termasuk dalam wilayah IAT dan TH adalah *living Quran, living Tafsir* dan *living hadis* seperti kajian mengenai bagaimana ulama dan sarjana di Indonesia,

[11] Zainul Bahri, "Ilmu-Ilmu Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menatap Masa Depan: Sebuah Pemetaan Keilmuan," *Media,* vol. 17, no. 2 (2018): 136-137.

Asia, Timur Tengah dan tempat-tempat lain memahami al-Qur'an, tafsir dan hadis.[12]

Di samping kurikulum, tradisi keilmuan tentang al-Qur`an dan tafsir juga dibentuk oleh berbagai kegiatan-kegiatan ilmiah, antara lain adalah: Lembaga Tahfizh dan Ta'lim Al-Qur'an (LTTQ), seminar dan diskusi lewat online tentang al-Qur'an. Lembaga Tahfizh dan Ta'lim Al-Qur'an (LTTQ) Masjid Fathullah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta merupakan sebuah organisasi pembinaan al-Qur'an dan dakwah masyarakat yang berada di bawah naungan Masjid Fathullah UIN Jakarta. Di LTTQ ini dilaksanakan kegiatan-kegiatan, antara lain, *taḥsīn*, *taḥfīẓ*, *tilāwah,* dan Bahasa Arab Qurani.[13]

Adapun seminar tentang kajian al-Qur'an yang pernah diselenggarakan oleh UIN Syarif Hidayatullah, antara lain adalah seminar yang dilaksanakan oleh HIQMA UIN JKT pada 23 Oktober 2016 bertema "Menakar Kemampuan Baca Tulis Al-Qur'an Mahasiswa UIN". Narasumber pada acara ini adalah Prof. Dr Arskal Salim dan Dr. Muchlis M. Hanafi, MA. Pada 2021, Fakultas Ushuluddin juga melaksanakan diskusi isu-isu dalam kajian al-Qur`an dan tafsir, antara lain, tentang tafsir tematik dan *living Qur`an*.

2. Institut Ilmu al-Quran (IIQ) dan Institut PTIQ (IPTIQ)

a. Institut Ilmu al-Quran (IIQ)

Perguruan tinggi ini didirikan atas prakarsa Prof. K. H. Ibrahim Hosen, LML (meninggal pada 2001) pada tanggal 1 April 1977. Didirikan oleh Yayasan Affan di bawah kepemimpinan H. Sulaiman Affan, perguruan tinggi ini kemudian keberadaannya di bawah Yayasan IIQ terhitung sejak 1983. Yayasan ini didirikan oleh Hj. Harwini Joesoef (w. 2022). Kemudian, para periode 2018–2025, yayasan ini diketuai oleh Ir. H. Rully Chairul Azwar.

---

[12] Zainul Bahri, "Ilmu-Ilmu Ushuluddin...", 136-137.

[13] "Kajian al-Qur'an dan Tafsir-LTTQ Fathullah UIN Jakarta" dalam https://lttqfathullahuinjkt.com/kegiatan/kajian-al-quran-dan-tafsir/ (diakses pada 30 Maret 2021).

Yang menarik dari latar belakang berdirinya perguruan tinggi ini adalah: pertama, semula hanya membuka program magister khusus untuk perempuan dengan tujuan memenuhi kebutuhan pemda tingkat I untuk tenaga pada pelaksanaan Musabaqah Tilawatil Qur`an (MTQ) dan sebagai pengajar pada program strata satu (S1). Perguruan tinggi berjasa melahirkan para *qāri`-qāri`ah, hāfizh-hāfizhah*, dan para *mufassir* yang berlaga di MTQ. Namun, dalam perkembangannya, yaitu pada 1981, IIQ membuka pendidikan tingkat S1.

Menarik disimak bahwa latar belakang pendiriannya tampak untuk menyahuti keperluan praktis (untuk kepentingan MTQ) dengan kerjasama dengan pemda tingkat itu. Namun, barangkali, IIQ yang kampusnya berseberangan dengan kampus UIN Syarif Hidayatullah, didirikan juga karena "mewadahi" hasrat kalangan alumnus Timur Tengah yang tidak seluruhnya puas dengan orientasi UIN Syarif Hidayatullah yang "terbaratkan" oleh kebijakan-kebijakan keilmuan alumnus Barat, seperti Harun Nasution. Tidak diragukan lagi bahwa orientasi keilmuan plus keagamaan kampus IIQ lebih berorientasi Timur Tengah. Kampus ini dikatakan menyatukan antara model pendidikan Islam di perguruan tinggi dan model pendidikan di pesantren.

Yang menarik adalah bahwa yang belajar di kampus ini hanyalah para perempuan (mahasiswi). Bahkan, Huzaemah Tahido Yanggo pernah menjadi rektor selama dua periode (2014-2018, 2018-2022) ikut mengokohkan kampus ini sebagai kampus yang mencetak ahli al-Qur`an dari kalangan perempuan.

Program magister tetap dikembangkan. Bahkan, pada tahun 2016, program ini membuka prodi baru, yaitu prodi Hukum Ekonomi Syariah, prodi Ilmu al-Qur`an dan Tafsir, dan prodi Pendidikan Agama Islam (PAI). Pembukaan prodi-prodi ini juga beriringan dengan diresmikannya program doktor (S3) prodi Ilmu al-Qur`an dan Tafsir.[14]

[14] https://iiq.ac.id/SEJARAH-IIQ (diakses pada 17 Maret 2022).

Dari aspek pendidikan al-Qur`an, yang menonjol dari kurikulumnya adalah menghafal al-Qur`an, karena diwajibkan untuk semua strata, baik S1, S2, maupun S3. Peran dalam bidang ini cukup menonjol karena di kampus ini berdiri sejumlah lembaga pendukung, yaitu Lembaga Tahfidz dan Qiraat (LTQQ), Lembaga Khat dan Tilawah Al-Qur'an (LKTQ), dan pesantren *takhaṣṣuṣ*.

Perguruan ini semakin diakui dalam kapasitasnya sebagai kampus penghafal al-Qur`an dengan keberadaan tokoh-tokohnya, seperti KH. Dr. Ahsin Sakho Muhammad, MA, seorang jebolan dari universitas di Madinah. Tidak hanya dikenal sebagai hafal al-Qur`an, ia juga melahirkan penghafal al-Qur`an melalui Dar al-Qur`an yang didirikannya di Arjawinangun, Cirebon, Jawa Barat.[15] Ia juga dikenal sebagai penulis di bidang al-Qur`an dan tafsir, antara lain, melalui bukunya, *Oase al-Qur`an: Penyejuk Kehidupan*. Karya ini bukanlah tafsir terhadap al-Qur`an secara lengkap dan akademis, melainkan uraian ringan yang mudah dimengerti yang dimaksudkan sebagai cermin tentang fungsi al-Qur`an sebagai solusi bagi kehidupan manusia, karena al-Qur`an bukanlah semata berisi ajaran tentang keyakinan, ibadah, dan moral, melainkan bermanfaat secara praktis untuk memberikan solusi atas problematika sehari-hari manusia. Buku bisa disejajarkan, misalnya, dengan *Qawā'id Qur`āniyah: Khamsūn Qā'idatan fī al-Nafs wa al-Hayāh* karya 'Umar al-Muqbil.

b. Institut PTIQ (IPTIQ)

PTIQ didirikan pada tanggal 1 April 1971 oleh Yayasan Ihya Ulumiddin. Yayasan ini dipimpin oleh K.H. Mohammad, menteri agama yang menjabat (1967-1971), Prof. K. H. Ibrahim Hosen, LML., dan K.H. Ahmad Zaini (Imam Besar Masjid Istiqlal). Meski didirikan oleh para tokoh ini, dalam perkembangannya kemudian, pada 12 Mei 1973, PTIQ dikelola oleh Yayasan Pendidikan al-Qur`an yang didirikan oleh Litjen (Purn.) DR. H. Ibnu Sutowo. Sekarangan yayasan tersebut dipimpin oleh puteranya, H. Ponco Sosilo Nugroho.

[15] https://iiq.ac.id/tokoh/details/709/KH-Dr-Ahsin-Sakho-Muhammad-MA (diakses pada 17 Maret 2022).

Sama dengan IIQ, PTIQ didirikan dengan latar belakang langkanya penghafal al-Qur`an. Target utama yang dituju ketika itu adalah kebutuhan praktis akan para petanding di MTQ. Di laman resmi PTIQ, disebutkan bahwa PTIQ didirikan untuk menyahuti kebutuhan MTQ yang sejak pelaksanaan pertamanya di Makassar pada tahun 1968, para penghafal al-Qur`an sangat langka. Bahkan, konon Presiden Soeharto dalam sambutannya pada MTQ ke-3 di Banjarmasin pada 1970 mengingatkan akan pentingnya penghayatan dan pemahaman isi al-Qur`an sebagai pedoman hidup.

PTIQ telah dipimpin oleh beberapa orang ketua, yaitu KH. Mohammad Dahlan, Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML, Letjen (Purn.) DR. H. Ibnu Sutowo, KH. Syukri Ghazali, Prof. KH. Zainal Abidin Ahmad, Prof. Dr. KH. Bustami A. Ghani, Prof. Dr. KH. Chatibul Umam, dan kini Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

Sekarang PTIQ berubah namanya menjadi Institut Studi Ilmu Al-Qur'an (ISIQ). Akan tetapi, untuk mengembalikan nama besar PTIQ, nama itu diubah Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (IPTIQ). Dengan perubahan nama ini, kini Institut PTIQ telah memiliki empat fakultas yaitu Syariah, Ushuluddin, Dakwah, dan Tarbiyah. Selain itu, saat ini PTIQ juga sudah membuka program pascasarjana tingkat S2 (magister) dan S3 (doktor).[16]

3. *Qur'an and Hadith Academic Society* (QUHAS)

Perkumpulan ini tidak menamakan asosiasi, seperti halnya AIAT di UIN Sunan Kalijaga, melainkan masyarakat akademik (*academic society*). Dibentuk oleh sekolah pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, perkumpulan ini berkiprah dalam kajian-kajian tentang al-Qur`an, seperti menyelenggarakan konferensi. Di bawah kepemimpinan Yusuf Rahman, QUHAS telah menyelenggarakan, misalnya, konferensi internasional bertema "*The Qur`an and Hadith between Text and Context*" pada 9-11 Desember 2011. Konferensi ini menandai dibentuknya wadah bagi para pengkaji al-Qur`an dan hadits. Hadir dalam konferensi ini, *keynote-speaker*, Adis Duderija,

[16] https://ptiq.ac.id/sejarah/ (diakses pada 18 Maret 2022).

penulis buku *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Women" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation*. Dalam konferensi ini, juga hadir beberapa narasumber dari beberapa perguruan tinggi, seperti IIQ, IPTIQ, UHAMKA, STIT Darul Fatah Tangerang, Universitas Pamulang, IAIN Cirebon, STAI Mathla'ul Falah Pati, STAIN Metro Lampung, dan dari UIN Syarif Hidayatullah sendiri. Berbagai tema dalam kajian al-Qur`an dan hadits membahas tentang isu pendekatan dalam dua kajian ini, baik yang berpusat pada teks maupun pada konteks.[17] Yang menarik dari perkumpulan ini adalah tujuannya dalam mengintegrasikan antara kajian al-Qur`an dan kajian hadits, berbeda dengan AIAT yang hanya fokus pada kajian al-Qur`an. Akan tetapi, meski memiliki orientasi yang berbeda, Quhas pernah berkolaborasi dengan AIAT dalam penyelenggaraan konferensi internasional pada 6-8 November 2017 bertema "*The Current Status and Development of Qur`anic and Hadith Studies: Sources, Discourses, and Practices*". Konferensi tampak disemangati oleh keinginan merangkul berbagai kalangan pengkaji, baik Barat maupun Timur Tengah, baik pengkaji dalam negeri maupun luar negeri. Hal ini terlihat dari beberapa narasumber dari berbagai kalangan; Kamaruddin Amin (Dirjen Pendis Kementerian Agama), Said Aqil Husein al-Munawwar (UIN Syarif Hidayatullah), Nasaruddin Umar (UIN Syarif Hidayatullah), M. Amin Abdullah (UIN Sunan Kalijaga), Mun'im Sirry (University of Notre Dame, Indiana, USA), Adis Duderija (Griffith University, Australia), Muhammad Ali (University of California, USA), Sahiron Syamsuddin (ketua AIAT), Alfatih Suryadilaga (ketua ASILHA), dan Ahmad Rafiq (sekretaris AIAT).

Di samping menyelenggarakan konferensi, Quhas juga mempublikasikan sebuah jurnal, Journal of Qur`an and Hadith Studies, berkolaborasi dengan Fakultas Ushuluddin UIN Syarif

[17] Yusuf Rahman, "Laporan Konferensi Internasional "The Qur`an and Hadits between Text and Context", 303-307 dalam https://www.proquest.com/openview/9fdd5261337ea423f21f096fb1c10ea5/1?pq-origsite=gscholars&cbl=4902179 (diakses pada 6 April 2022).

Hidayatullah. Edisi pertama jurnal ini terbit pada tahun 2012 hingga berlanjut sampai sekarang.[18]

Beberapa sosok yang tampak berperan dalam orientasi kajian al-Qur`an yang berupaya mengintegrasikan antara kajian Timur Tengah dan Barat adalah Yusuf Rahman (ketua Quhas, dekan Fakultas Ushuluddin, *managing editor*) dan Kusmana (*editor-in-chief*). Sebagaimana pernah ditulis oleh Yusuf Rahman, kajian al-Qur`an di Barat selama ini memasuk masa keemasan (*the golden age*), di mana para pengkaji Barat melibatkan para pengkaji Muslim,[19] seperti tampak dari keterlibatan Angelika Neuwirth (Free Universitat, Jerman) dan M.A.S. Abdel Haleem (SOAS, asal Mesir). Adis Duderija yang diundang dalam konferensi internasional pada 2011 merupakan penulis produktif yang juga berkiprah di Australia. Keinginan untuk melebur batas-batas Timur-Barat dan keinginan melepaskan beban kajian al-Qur`an di Barat dari berbagai ideologi orientalisme tampak menjadi semangat dan orientasi kajian al-Qur`an di Quhas.

Para pengkaji al-Qur`an semisal Yusuf Rahman merupakan arus kajian yang kondusif, di mana kajian al-Qur`an berupaya menimba, baik dari khazanah Islam sendiri maupun dari Barat. Jaringan intelektual mereka secara kelembangaan juga terhubung dengan asosiasi kajian al-Qur`an pada level internasional, seperti *International Quranic Satudies Association* (IQSA). Asosiasi keilmuan ini pernah menyelenggarakan konferensi internasional bekerjasama dengan UIN Sunan Kalijga, pada 4-6 Agustus 2015, di mana Yusuf Rahman dkk terlibat di dalamnya.[20]

4. Pusat Studi al-Qur`an (PSQ)

Pusat Studi al-Qur`an (PSQ) yang terletak di Jl. Kertamukti, No. 63, Ciputat, Tangerang ini didirikan pada 2004 oleh Prof. Dr. M.

[18] Lihat situs resmi jurnal ini: https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith/.

[19] Lihat Yusuf Rahman, "Tren Kajian al-Qur`an di Dunia Barat", dalam *Jurnal Studia Insania*, vol. 1, no. 1 (2013): 1-8.

[20] Rahman mempresentasikan makalah, "The Indonesian Muslims' Responses to the Outsiders' Studies of the Qur`an and Tafsir" (belum diterbitkan).

Quraish Shihab, M.A., dengan tujuan "untuk 'membumikan' al-Qur`an kepada masyarakat yang pluralistik" dan "ingin menciptakan kader mufasir al-Qur`an yang profesional". Tujuan ini menjadi benang merah yang terus dipelihara oleh lembaga ini dalam berbagai program kegiatan pengajian/ halaqah, pendidikan, forum ilmiah, maupun penerbitan.

Foto penulis di halaman Pusat Studi al-Qur`an (PSQ), di bawah nanungan Yayasan Lentera Hati (2009).

Selain mendirikan gedung utama di Jl. Kertamukti sebagai kantor Yayasan Lentera Hati yang menanungi PSQ dan penerbit Lentera Hati dan tempat kegiatan dan pertemuan-pertemuan, Quraish juga mendirikan *Bayt al-Qur`an* di Pondok Cabe untuk menjadi tempat kegiatan pesantren pasca-tahfīzh al-Quran. Belakangan, pada 23 Februari 2016, PSQ resmi memiliki gedung baru di Komplek South City Pondok Cabe, Tangerang Selatan dengan diresmikan oleh Grand Syekh al-Azhar, yaitu Prof. Dr. Syekh Aḥmad Muḥammad Aḥmad al-Ṭayyeb.

Lembaga ini menyelenggarakan sejumlah program, antara lain Program Pendidikan Kader Mufassir. Program ini merupakan salah satu di antara program-program andalan yang bertujuan untuk

melahirkan kader-kader penafsir (*mufassir*) yang handal. Kegiatan yang diikuti berlangsung selama 6 bulan.

Program ini berisi pembekalan pengetahuan tentang tafsir dan bimbingan penulisan tesis dan disertasi. Sejumlah pakar dihadirkan untuk menjadi pengakar, misalnya: bimbingan penulisan tesis dan disertasi yang diasuh oleh Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A., pertemuan rutin khusus tanya-jawab isu-isu tafsir yang diasuh oleh Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A., Pendekatan Studi Tafsir yang diasuh oleh Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., *ḥalaqah* tafsir dengan mengkaji kitab-kitab tafsir klasik standar, seperti *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī dan *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur`ān* karya al-Qurṭubī, yang diasuh oleh Dr. Sahabuddin (asal NTB, doktor almunus Universitas al-Azhar), kajian *balāghah* al-Qur`an dengan referensi *Lamsāt Bayāniyyah fī Nuṣūṣ min al-Tanzīl* karya Fāḍil Ṣāliḥ al-Sāmirā`ī yang diasuh oleh Dr. Basyiri Abdul Mu'thi (pengajar asal Mesir), telaah buku (*qira`at al-kutub*) ensiklopedi akhlaq al-Qur`an, *Mawsū'at Akhlāq* al-Qur`ān (6 volume) karya Aḫmad al-Syarbāṣī yang diasuh oleh Dr. A. Wahib Mu'thi, M.A. (almarhum), Membentuk Kemampuan Menafsirkan (*takwīn malakat al-tafsīr*) yang diasuh oleh Dr. Muchlis M. Hanafi, MA., dan pengembangan diri, seperti sistem berpikir, kerja kelompok, dan pemecahan problema yang diasuh oleh Najelaa Syihab, S.Psi.

C. Yogyakarta

1. UIN Sunan Kalijaga

a. Sejarah Singkat

Perjalanan UIN Sunan Kalijaga sebagai sebuah universitas dibagi menjadi beberapa periode, dimulai dari periode rintisan, periode peletakan landasan, periode peletakan landasan akademik, periode pemantapan akademik dan manajemen, serta periode pengembangan kelembagaan. Awal mula UIN Sunan Kalijaga berdiri pada tanggal 26 september 1951, universitas ini masih disebut dengan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN). Periode ini disebut dengan istilah periode Rintisan (1951-1960) yang merupakan cikal bakal UIN Sunan Kalijaga yang berdiri kokoh

sampai sekarang. Perubahan PTAIN menjadi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Yogyakarta pada tanggal 24 Agustus 1960 mengawali periode peletakan landasan (1969-1970). Nama IAIN Yogyakarta kemudian berubah menjadi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan diresmikan pada tanggal 1 Juli 1965.[21]

Selain itu, kampus yang awalnya berada di Jl. Simanjutak (sekarang menjadi MAN 1 Yogyakarta) berpindah ke Jl. Marsda Adisucipto dan beberapa gedung fakultas serta sebuah masjid mulai dibangun di kampus ini. Adapun kurikulum yang digunakan masih mengacu pada kurikulum yang digunakan di Timur Tengah (al-Azhar, Cairo). Tahun 1972-1996 disebut dengan Periode Peletakan Landasan Akademik, yang ditandai dengan penggunaan sistem kredit semester (SKS) murni. Pada periode ini, ada lima (5) fakultas yang dibuka, yaitu Fakultas Adab, Dakwah, Syari'ah, Tarbiyah, di Fakultas Ushuluddin. Disusul dengan Program Pascasarjana pada tahun akademik 1983/1984. Selanjutnya Periode Pemantapan Akademik dan Manajamen (1996-2001) merupakan periode peningkatan mutu akademik. Para dosen didorong dan diberi kesempatan untuk melanjutkan studi mereka ke tingkat yang lebih tinggi, baik tingkat Magister (S2) maupun tingkat Doktoral (S3), di dalam negeri maupun ke luar negeri. Sistem layanan dan koleksi perpustakaan pun lebih ditingkatkan pada periode ini. Tahun 2004 merupakan tahun penting yang menandakan Periode Pengembangan Kelembagaan atau Periode Transformasi. Pasalnya, IAIN Sunan Kalijaga mengalami perubahan nama menjadi UIN Sunan Kalijaga. Perubahan ini sekaligus membawa paradigma baru bagi UIN Sunan Kalijaga, yaitu integrasi dan interkoneksi. Bukti nyata dari paradigma ini diwujudkan dengan penambahan dua (2) fakultas baru pada tahun 2005, yaitu Fakultas Sains dan Teknologi (Saintek) serta Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora (Fishum).[22]

---

[21] Mohammad Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta," *Episteme*, vol. 12, no. 2 (2017): 13-14.

[22] Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu..", 13-14.

b. Perkembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir

Kajian al-Qur'an dan tafsir di UIN Sunan Kalijaga terlihat dari kurikulum dan kegiatan-kegiatan ilmiah. Mata kuliah yang berkaitan dengan kajian al-Qur'an dan tafsir antara lain adalah al-Qur'an dan Ḥadīts, Tafsir Ayat Ibadah, Tafsir Ayat Kealaman, Tafsir-Hadis Tematik, Ulumul Qur'an 1, Kajian al-Qur'an dan Hadis Berbasis Teknologi, Studi Kitab Tafsir Era Klasik, Tafsir Ayat Muamalah, Ulumul Qur'an 2, Ilmu Ma'anil Qur'an, Semantik Qur'an, Studi Tafsir Era Pertengahan, Tafsir Ayat-Ayat Sosial Kemasyarakatan, Ulumul Qur'an 3, Tarikh al-Qur'an, Tafsir *Maqāṣidī*, *Madzahib al-Tafsīr*, Studi Kitab Tafsir Era Moderen, Studi Manuskrip al-Qur'an dan Tafsir, Metode Pengajaran Tafsir al-Qur'an dan Tafsir, Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir, Pemikiran Tafsir al-Qur'an, Tafsir Ayat Kisah, Pemikiran Tafsir Era Komtemporer, dan Metode Tafsir Kontekstual.

Di samping kajian al-Qur`an dan tafsir di perkuliahan, juga dilakukan dalam bentuk seminar-seminar, antara lain adalah Workshop Digitalisasi dengan tema: "Wajah al-Qur'an Hadis dalam Bingkai Informatika dan Performatif" yang diselenggarakan LSHQ pada tahun 2019, workshop dengan tema "Khazanah Manuskrip Nusantara" yang diselenggarakan oleh LPMQ, Prodi IAT Sunan Kalijaga, LSQH dan AIAT pada tahun 2018.[23]

2. Institut Ilmu al-Qur`an an-Nur

Perguruan yang terletak di Bantul, Yogyakarta ini didirikan pada 2002 oleh Yayasan al-Ma'had an-Nur. Sebelum mendirikan perguruan tinggi ini, Yayasan ini telah berkecimpung dalam pendidikan dengan mendirikan sekolah setingkat SLTP dan SLTA, serta menyelenggarakan pendidikan Islam dalam bentuk pesantren. Pesantren ini menjadi induk berbagai lembaga pendidikan di bawah naungan Yayasan ini.

[23] Ekawati, Mundzier Suparta, dan Khaeron Sirin, "Moderasi Kurikulum Perguruan Tinggi Islam Dalam Deradikalisasi Agama Di Indonesia", *Istiqro'*, vol. 16, no. 01 (2018): 145-147.

Pendirian perguruan tinggi ini dilatarbelakangi oleh keinginan yang bersifat formalitas untuk melegalkan agar santri yang sebelmunya bersekolah di MTs dan MA an-Nur dan belum hapal al-Qur`an `an bisa tetap berada dalam asuhan pesantren sambil kuliah di IIQ an-Nur. Namun, tidak berarti bahwa pendiriannya hanya semata untuk kepentingan internal seperti ini. Seiring dengan waktu, IIQ ini juga menarik minat para calon mahasiswa dari luar. Kini perguruan tinggi yang berkiprah dalam kajian al-Qur`an ini berkembang dalam pengembangan keilmuan yang serius dan intensif.[24]

IIQ an-Nur tidak hanya berkiprah dalam pendidikan, melainkan juga dalam publikasi, antara lain, dengan menerbitkan Jurnal an-Nur di bawah pengelolanya LP2M. Jurnal ini sebenarnya memiliki ruang-lingkup tidak hanya pada kajian al-Qur`an, melainkan kajian Islam. Pada 2021, rumah jurnal menerbitkan *QuranicEdu: Journal of Islamic Education*, *Jalsah: The Journal of Al-Qur`an and As-Sunnah Studies,* dan *Quranomic: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*. Sebagaimana dari nama jurnal, kajian-kajian keislamaan, seperti pendidikan dan ekonomi, diharapkan bergerak dari sumber utamanya, yaitu al-Qur`an di samping as-Sunnah. Fenomena keilmuan ini mirip dengan marak publikasi karya-karya yang sebagian besar berupa buku di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, di mana integrasi ilmu dilakukan dengan mengambil fokus kajian al-Qur`an.[25]

3. Asosiasi Illmu al-Qur`an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia

Kajian-kajian al-Qur`an dan tafsir di UIN Sunan Kalijaga diperkuat dengan didirikannya Asosiasi Illmu al-Qur`an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia. Sebagai lembaga ekstra kampus, asosiasi ini sebenarnya dibentuk dilatarbelakangi oleh workshop tentang revitalisasi konsorsium dosen-dosen bidang studi al-Qur`an dan tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI), Universitas

[24] https://iiq.annur.ac.id/profil-iiq-an-nur/ (dikases pada 7 April 2022).

[25] Lihat Wardani, *Tafsir Ilmiah (al-Tafsīr al-'Ilmī) al-Qur`an Sebagai Integrasi Ilmu: Konseptualisasi Metode Penafsiran dan Penerapannya di Universitas Islam Negeri di Indonesia* (Yogyakarta: Zahir Publsihing, 2021), 33-82.

Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN) Yogyakarta pada tanggal 18-19 Agustus 2014. Workshop ini, menurut Sahiron Syamsuddin sebagai ketua prodi IAT di Fakultas ini, dimaksud untuk mendiskusikan tentang peningkatan sumber daya manusia dan pembentukan asosiasi sebagai wadah pengembangan keilmuan bagi dosen-dosen IAT di kampus ini dan di PTKIN lain. Workshop ini akhir melahirkan Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia pada tanggal 19 Agustus 2014. Sebagai ketuanya adalah Sahiron Syamsuddin. Setahun kemudian, kepenguruan diperbarui dengan komposisi sebagai berikut: Sahiron Syamsuddin (ketua), Ahmad Rafiq (sekretaris), dan Ahmad Baidowi (bendahara). Pada tanggal 24 Agustus 2015, AIAT secara resmi menjadi lembaga yang bersifat nasional dan terbuka pencinta dan profesional kajian al-Qur`an dan tafsir.[26]

Tujuan asosiasi ini adalah sebagai berikut:

a. Meningkatkan kualitas keilmuan al-Qur'an dan tafsir;
b. Meningkatkan kualitas institusi pendidikan dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan tafsir, baik formal maupun non-formal, sehingga mampu bersaing di tingkat global;
c. Mengembangkan kualitas sumbar daya manusia dalam bidang al-Qu'an dan tafsir;
d. Mengembangkan profesi dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir;
e. Meningkatkan pengabdian pada masyarakat sesuai dengan bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir;
f. Menetapkan standar mutu sumber daya dan penyelenggaraan pendidikan di bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir;
g. Meningkatkan kemampuan teknologi yang mendukung kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir; dan
h. Meningkatkan kerjasama dengan berbagai instansi yang tertarik dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir.[27]

[26] https://aiat.or.id/history (diakses 11 September 2021).

[27] https://aiat.or.id/history (diakses 11 September 2021).

Beberapa kegitan telah dilakukan untuk mewujudkan tujuan-tujuan, yaitu Workshop Pengembangan Kurikulum Ilmu al-Qur`an dan Tafsir pada tanggal 6 Desember 2015 dengan bekerjasama dengan Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Kementrian Agama RI, dan Prodi IAT, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Seminar Nasional tentang Tafsir Nusantara pada tahun 2016 (bekerjasama dengan STAISPA Yogyakarta), penerbitan *Jurnal Nun*,[28] dan pembuatan website: http://aiat.or.id.[29]

D. Jawa Timur

1. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

a. Sejarah Singkat

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang berdiri berdasarkan Surat Keputusan Presiden No. 50 tanggal 21 Juni 2004. Bermula dari gagasan para tokoh Jawa Timur untuk mendirikan lembaga pendidikan tinggi Islam di bawah Departemen Agama, dibentuklah Panitia Pendirian IAIN Cabang Surabaya melalui Surat Keputusan Menteri Agama No. 17 Tahun 1961 yang bertugas untuk mendirikan Fakultas Syari'ah yang berkedudukan di Surabaya dan Fakultas Tarbiyah yang berkedudukan di Malang. Keduanya merupakan fakultas cabang IAIN Sunan Ampel Surabaya dan diresmikan bersamaan oleh Menteri Agama pada 28 Oktober 1961. Pada 1 Oktober 1964 didirikan juga Fakultas Ushuluddin yang berkedudukan di Kediri melalui Surat Keputusan Menteri Agama No. 66/1964.[30]

Dalam perkembangannya, ketiga fakultas cabang tersebut digabung dan secara struktural berada di bawah naungan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel yang didirikan berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama No. 20 tahun 1965. Sejak saat itu, Fakultas Tarbiyah Malang merupakan fakultas cabang IAIN Sunan Ampel. Melalui Keputusan Presiden No. 11 Tahun 1997, pada

[28] Lihat http://ejournal.aiat.or.id/index.php/nun.

[29] https://aiat.or.id/history (diakses 11 September 2021).

[30] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

pertengahan 1997 Fakultas Tarbiyah Malang IAIN Sunan Ampel beralih status menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Malang bersamaan dengan perubahan status kelembagaan semua fakultas cabang di lingkungan IAIN se-Indonesia yang berjumlah 33 buah. Dengan demikian, sejak saat itu pula STAIN Malang merupakan lembaga pendidikan tinggi Islam otonom yang lepas dari IAIN Sunan Ampel.[31]

Di dalam rencana strategis pengembangannya sebagaimana tertuang dalam Rencana Strategis Pengembangan STAIN Malang Sepuluh Tahun ke Depan (1998/1999-2008/2009), pada paruh kedua waktu periode pengembangannya STAIN Malang mencanangkan mengubah status kelembagaannya menjadi universitas. Melalui upaya yang sungguh-sungguh usulan menjadi universitas disetujui Presiden melalui Surat Keputusan Presiden RI No. 50, tanggal 21 Juni 2004 dan diresmikan oleh Menko Kesra Prof. H. A. Malik Fadjar, M.Sc atas nama Presiden pada 8 Oktober 2004 dengan nama Universitas Islam Negeri (UIN) Malang dengan tugas utamanya adalah menyelenggarakan program pendidikan tinggi bidang ilmu agama Islam dan bidang ilmu umum. Dengan demikian, 21 Juni 2004 dijadikan sebagai hari kelahiran Universitas ini.[32]

Sempat bernama Universitas Islam Indonesia-Sudan (UIIS) sebagai implementasi kerjasama antara pemerintah Indonesia dan Sudan dan diresmikan oleh Wakil Presiden RI, Dr. (Hc) H. Hamzah Haz pada 21 Juli 2002 yang juga dihadiri oleh para pejabat tinggi pemerintah Sudan. Secara spesifik akademik, Universitas ini mengembangkan ilmu pengetahuan tidak saja bersumber dari metode-metode ilmiah melalui penalaran logis seperti observasi, eksperimentasi, survei, wawancara, dan sebagainya. Tetapi, juga dari al-Qur'an dan Hadits yang selanjutnya disebut paradigma integrasi. Oleh karena itu, posisi matakuliah studi keislaman: al-Qur'an, Hadits, dan Fiqih menjadi sangat sentral dalam kerangka integrasi keilmuan tersebut.[33]

[31] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

[32] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

[33] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

Secara kelembagaan, sampai saat ini Universitas ini memiliki 6 (enam) fakultas dan 1 (satu) Program Pascasarjana, yaitu: (1) Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, menyelenggarakan Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI), Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial (IPS), dan Jurusan Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah (PGMI), (2) Fakultas Syari'ah, menyelenggarakan Jurusan al-Ahwal al-Syakhshiyyah dan Hukum Bisnis Syari'ah (3) Fakultas Humaniora, menyelenggarakan Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dan Jurusan Bahasa dan Sastra Inggris, dan Jurusan Pendidikan Bahasa Arab (4) Fakultas Ekonomi, menyelenggarakan Jurusan Manajemen, Akuntansi, Diploma III Perbankan Syariah, dan S-1 Perbankan Syariah (5) Fakultas Psikologi, dan (6) Fakultas Sains dan Teknologi, menyelenggarakan Jurusan Matematika, Biologi, Fisika, Kimia, Teknik Informatika, Teknik Arsitektur dan Farmasi. Adapun Program Pascasarjana mengembangkan 6 (enam) program studi magister, yaitu: (1) Program Magister Manajemen Pendidikan Islam, (2) Program Magister Pendidikan Bahasa Arab, (3) Program Magister Agama Islam, (4) Program Magister Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah (PGMI), (5) Program Magister Pendidikan Agama Islam, dan (6) Program Magister al-Ahwal al-Syakhshiyyah. Sedangkan untuk program doktor dikembangkan 2 (dua) program yaitu (1) Program Doktor Manajemen Pendidikan Islam dan (2) Program Doktor Pendidikan Bahasa Arab. .[34]

Ciri khusus lain Universitas ini sebagai implikasi dari model pengembangan keilmuannya adalah keharusan bagi seluruh anggota sivitas akademika untuk menguasai bahasa Arab dan bahasa Inggris. Melalui bahasa Arab, diharapkan mereka mampu melakukan kajian Islam melalui sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan Hadis, dan melalui bahasa Inggris mereka diharapkan mampu mengkaji ilmu-ilmu umum dan modern, selain sebagai piranti komunikasi global. Karena itu pula, Universitas ini disebut bilingual university. Untuk mencapai maksud tersebut, dikembangkan ma'had atau pesantren kampus di mana seluruh mahasiswa tahun pertama harus tinggal di ma'had.

[34] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

Karena itu, pendidikan di Universitas ini merupakan sintesis antara tradisi universitas dan ma'had atau pesantren.[35]

Melalui model pendidikan semacam itu, diharapkan akan lahir lulusan yang berpredikat ulama yang intelek profesional dan/atau intelek profesional yang ulama. Ciri utama sosok lulusan demikian adalah tidak saja menguasai disiplin ilmu masing-masing sesuai pilihannya, tetapi juga menguasai al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama ajaran Islam.[36]

Terletak di Jalan Gajayana 50, Dinoyo Malang dengan lahan seluas 14 hektar, Universitas ini memordernisasi diri secara fisik sejak September 2005 dengan membangun gedung rektorat, fakultas, kantor administrasi, perkuliahan, laboratorium, kemahasiswaan, pelatihan, olah raga, bussiness center, poliklinik dan tentu masjid dan ma'had yang sudah lebih dulu ada, dengan pendanaan dari Islamic Development Bank (IDB) melalui Surat Persetujuan IDB No. 41/IND/1287 tanggal 17 Agustus 2004.[37]

Pada tanggal 27 Januari 2009, Presiden Republik Indonesia Dr. H. Susilo Bambang Yudhoyono berkenan memberikan nama Universitas ini dengan nama Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Mengingat nama tersebut cukup panjang diucapkan, maka pada pidato dies natalis ke-4, Rektor menyampaikan singkatan nama Universitas ini menjadi UIN Maliki Malang.[38]

Dengan performansi fisik yang megah dan modern dan tekad, semangat, serta komitmen yang kuat dari seluruh anggota sivitas akademika seraya memohon ridha dan petunjuk Allah swt, Universitas ini bercita-cita menjadi *the center of excellence* dan *the center of Islamic civilization* sebagai langkah mengimplementasikan ajaran Islam sebagai rahmat bagi semesta alam (*al-Islām raḥmat li al-'ālamīn*).[39]

---

[35] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

[36] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

[37] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

[38] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

[39] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

Universitas ini memiliki visi ingin menjadi universitas Islam terkemuka dalam penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat untuk menghasilkan lulusan yang memiliki kedalaman spiritual, keagungan akhlak, keluasan ilmu, dan kematangan profesional, dan menjadi pusat pengembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni yang bernafaskan Islam serta menjadi penggerak kemajuan masyarakat. [40]

Untuk mewujudkan visinya tersebut, universitas ini bergerak untuk mewujudkan misi-misi sebagai berikut: (1) mengantarkan mahasiswa memiliki kedalaman spiritual, keagungan akhlak, keluasan ilmu dan kematangan profesional; (2) memberikan pelayanan dan penghargaan kepada penggali ilmu pengetahuan, khususnya ilmu pengetahuan dan teknologi serta seni yang bernafaskan Islam; (3) mengembangkan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni melalui pengkajian dan penelitian ilmiah; (4) menjunjung tinggi, mengamalkan, dan memberikan keteladanan dalam kehidupan atas dasar nilai-nilai Islam dan budaya luhur bangsa Indonesia. Pada tahun 2019, universitas ini mengemban visi untuk menjadi universitas Islam unggul, terpercaya, berdaya saing, dan bereputasi internasional.[41]

b. Perkembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir

Universitas ini mengemnagkan tradisi keilmuan yang beragam yang mencoba mengintegrasikan antara ilmu Islam dan sains. Atas dasar ini, fakultas-fakultas yang dikembangkan adalah Fakultas Sains dan Teknologi, Fakultas Kedokteran dan Ilmu kesehatan, Fakultas Ekonomi, Fakultas Humaniora, Fakultas Syariah, Fakultas Psikologi, dan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan.

Kajian al-Qur`an dan tafsir secara intensif dilakukan pada jurusan Ilmu al-Qur`an dan Tafsir sebagai salah satu jurusan di Fakultas Syariah. Dari visinya, Fakultas ini mengembangkan integrasi keilmuan, yaitu "terwujudnya Fakultas Syariah integratif dalam memadukan sains dan Islam yang bereputasi intermasional". Di

[40] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

[41] https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (diakses pada 10 September 2021).

jurusan ini, diajarkan mata kuliah keahlian sebanyak 29 mata kuliah, yaitu: ulūm al-Qur`an I dan II, ilmu tarjamah bahasa Arab/ al-Qur`an, Ilmu Qirā`āt, Ilmu Tajwīd, al-Qur`an dan Sosial Budaya, al-Qur`an dan Teknologi Informasi, Kajian Tafsir Ulama Nusantara, Pemikiran Tafsir Klasik dan Kontemporer, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Studi Kitab-kitab Tafsir, Sejarah Kodifikasi dan Dokumentasi al-Qur`an, *Balāghah* I dan II (*Bayān, Ma'ānī, Badī'*), Kajian Barat atas al-Qur`an, Hermeneutika al-Qur`an, *Madzāhib al-Tafsīr*, Tafsir Tematik I (Akidah dan Akhlak), Tafsir II (sosial kemasyarakatan), Tafsir Tematik III (mu'amalah/ ekonomi), Tafsir Tematik IV (*aḥwāl syakhṣiyyah*/ keluarga), Tafsir Tematik V (moderasi Islam), Tafsir Tematik VI (hubungan antarumat beragama), Tafsir Tematik VII (kedudukan dan peran perempuan), Metodologi Penelitian al-Qur`an dan Tafsir, *Taḥfīẓ al-Qur`ān* I (6 juz), *Taḥfīẓ al-Qur`ān* II (6 juz), *Taḥfīẓ al-Qur`ān* III (6 juz), *Taḥfīẓ al-Qur`ān* IV (6 juz), dan *Taḥfīẓ al-Qur`ān* V (6 juz). Di samping itu, juga ditawarkan beberapa mata kuliah pilihan yang terkait dengan kajian al-Qur`an, yaitu Ilmu Khat/ Kaligrafi, Isu-isu Aktual dalam Studi al-Qur`an dan Hadīts, dan Ilmu *Rasm al-Qur`ān*.[42] Berbeda dengan kajian al-Qur`an dan tafsir di jurusan IAT di Fakultas Ushuluddin yang mata kuliahnya diintegrasikan dengan beberapa kajian teologi, filsafat, dan tashawuf, di sini diintegrasikan dengan ilmu-ilmu kesyariahan, seperti ilmu waris. Akan tetapi, tentu saja, sejumlah mata kuliah ini hanya merupakan mata kuliah terpisah yang dalam proses integrasinya dilakukan dalam proses perkuliahan.

Dalam hal integrasi ilmu, di mana kajian al-Qur`an dan tafsir dipadukan dengan sains, khususnya ilmu pengetahuan Barat dalam bidang sosial dan humaniora, UIN Maliki hampir sama dengan UIN Syarif Hidayatullah dalam hal mengadopsi hermeneutika, kajian Barat tentang al-Qur`an, dan kajian al-Qur`an dalam dimensi sosial sebagai mata kuliah yang diajarkan. Hanya saja, kajian dengan pendekatan Islam, seperti *'ulūm al-Qur`ān* I-II, *balāghah*, tafsir tematik I-VII dan taḥfīẓ al-Qur`an yang terprogram dalam lima mata

[42] https://iat.uin-malang.ac.id (diakses pada 10 September 2021).

kuliah menjadi ciri kuat bahwa UIN Maliki ingin memperkuat kajian-kajian dari perspektif Islam sendiri.

2. Pusat Studi Islam dan Sains (PSIS)

Di samping dalam bentuk mata kuliah terprogram untuk penguatan kajian al-Qur`an dan tafsir yang terintegrasi dalam kurikulum, UIN Maliki menggalakkan proyek keilmuan integrasi ilmu ini melalui pendirian institusi (pusat) yang diberi nama Pusat Studi Islam dan Sains. Yang menarik adalah bahwa lembaga ini semula pengembangan dari Lembaga Kajian al-Qur`an dan Sains (LKQS) dan Pusat Kajian Sains dan Islam (PKSI) yang sebelumnya berdiri sendiri. Berdasarkan Peraturan Menteri Agama Nomor 8 tahun 2013 organisasi dan tata kerja UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, PSIS menjadi salah satu dari lima pusat studi di Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M).

Dalam periode 2013-2017, pusat ini didirikan dengan misi melakukan integrasi antara Islam dan sains. Sesuai dengan misi perguruan tinggi ini, pusat ini juga diarahakan untuk mencetak kader ulama intelektual yang profesional dan intelektual profesional yang ulama. Wilayah integrasi yang dilakukan adalah pada penelitian, pengembangan akademik, dan kelembagaan.[43]

Visi

Menjadi pusat studi Islam dan sains terkemuka dalam riset dan pengembangan konsep dan pembinaan akademik dan kelembagaan dalam bidang integrasi Islam dan sains.

Misi

a. Menciptakan dan memelihara kultur akademik di Universitas yang memadukan secara akademis dan kelembagaan antara Islam dan sains;
b. Memformulasikan model-model dan strategi integrasi Islam dan sains;

[43] https://lp2m.uin.malang.ac.id (diakses pada 10 September 2021).

c. Menyelenggarakan riset dan pengembangan strategi pendidikan dan kajian tafsir al-Qur`an melalui eksplorasi khazanah intelektual Islam;
d. Melakukan kajian terhadap karya-karya filsafat dan sains, produk para pemikir Muslim;
e. Mengembangkan kajian dan penelitian berparadigma integrasi Islam dan sains;
f. Mendokumentasikan dan mengkomunikasikan aspek-aspek keilmuan yang terkait dengan berbagai institusi sosial-budaya serta hasil pemikiran, kajian dan penelitian ilmiah.

Tujuan:

a. Merumuskan kerangka konseptual dan kerangka kerja perwujudan integrasi Islam dan sains di UIN Maliki Malang;
b. Melakukan pembinaan akademik dan kelembagaan di tingkat fakultas dan program studi untuk mewujudkan integrasi Islam dan sains;
c. Mengembangkan studi dan penelitian dalam rangka perancangan kebijakan program pengembangan studi Islam dan sains;
d. Melakukan pendampingan, perlindungan, dan pemberdayaan studi Islam dan sains dalam mengembangkan potensi masyarakat luas bagi oeningkatan kualitas hidup, kesempatan dan perannya dalam pembangunan bangsa dan negara melalui penguasaan ilmu dan teknologi (iptek);
e. Mengembangkan komunikasi dan kerjasama efektif dengan lembaga eksternal, baik di tingkat regional maupun internasional dalam konteks pengembangan studi Islam dan sains;
f. Melakukan kerjasama nasional dan internasional dalam rangka penyelenggaraan riset dan pengembangan integrasi Islam dan sains.

Ruang lingkup dan program keahlian

a. Pengembangan riset ilmiah dalam bidang integrasi Islam dan sains;
b. Pembinaan akademik dan kelembagaan bagi penyelenggara

pendidikan di UIN Maliki Malang dan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia;

c. Pendidikan dan pelatihan kompetensi integrasi Islam dan sains;
d. Publikasi karya-karya ilmiah bidang integrasi Islam dan sains;
e. Mengembangkan layanan data dan informasi tentang peradaban dan pemikiran Islam, misalnya, melalui laboratorium al-Qur`an, microfilm, dan direktori.[44]

3. *Jam'iyah Mudarasah al-Qur`an* (JMQ) Jawa Timur

Organisasi ini sebenarnya berafiliasi dengan pusat organisasinya di Jakarta. Keberadaan organisasi mewadahi para mahasiswa IPTIQ dan IIQ yang ketika mereka menjadi mahasiswa di Jakarta bergabung dalam keluarga mahsiswa Jatim dan setelah mereka lulus bergabung dalam JMQ. Organisasi ini mewadahi para alumni sejak angkatan 80-an hingga angkatan belakangan. Di Jawa Timur, organisasi ini berlokasi di Ponpes Modern Sunanul Muhtadi Gresik.[45]

Organisasi ini bertujuan terutama untuk penguatan kajian-kajian al-Qur`an, yang tercermin dari divisi-divisi yang dikembangkan dalam organisasi, yaitu divisi tahfīzh, divisi seni dan tilāwah, di samping divisi-visi lain. Meskipun demikian, organisasi ini bergerak lebih jauh, yaitu memngoptimalisasikan peran anggota dalam kepemimpinan dalam dakwah dan politik. Hal ini, misalnya, terlihat dalam proposal penyelenggaraan Musyawarah Tahunan (MUSTA) kelurga alumni di Jakarta (2018-2019), disebutkan bahwa tujuannya adalah: (1) Memberikan gambaran tentang program JMQ ke depan serta merealisasikan visi dan misi JMQ dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang selalu berubah dan berkembang menurut kebutuhannya; (2) Aktualisasi peran JMQ ke depan dalam mengoptimalkan potensi warga sebagai kesatuan sumber daya profesional dan potensial guna menjawab

[44] https://lp2m.uin.malang.ac.id (diakses pada 10 September 2021).

[45] Jadi Ketua JMQ Jatim, Waket MPR Susun Program Pembelajaran Al Quran" selengkapnya https://news.detik.com/berita/d-5972120/jadi-ketua-jmq-jatim-waket-mpr-susun-program-pembelajaran-al-quran (diakses pada 8 April 2022).

tuntutan zaman yang ada. Tujuan ini tidak terkait langsung dengan pengembangan kajian al-Qur`an. Disebutkan juga bahwa organisasi ini didirikan oleh dewan pendiri yang terdiri dari Ny. Hj. Sholihah Wahid Hasyim (Almh.), KH. Hamid Baidlowi (Alm.), dan Dr. KH. A. Muhaimin Zen, MA. [46]

Setelah kepimpinan dipegang oleh Jazilul Fawaid yang dikenal dengan Gus Jazil (wakil ketua MPR), organisasi disebut diarahkan untuk menjalankan program membuat modul pembelajaran al-Quran, pelatihan kepemimpinan dalam al-Quran, pelatihan nagham atau seni memperindah bacaan al-Quran, serta berbagai kegiatan lainnya untuk lebih mensyiarkan al-Quran.[47]

E. Dinamika Kajian al-Qur`an dan Tafsir: Trend dan Tantangan

1. Perguruan Tinggi

Kajian al-Qur`an dan tafsir di perguruan tinggi, khususnya yang negeri, berkembang seiring dengan dibentuk Departemen Agama (sekarang: kementerian Agama) pada 3 Januari 1946. Seiring dengan penataan keagamaan, termasuk pengajaran Islam, tentu saja, Departemen Agama juga berkepentingan mendirikan lembaga-lembaga pendidikan dalam bentuk perguruan tinggi yang di beberapa wilayah didirikan tidak serempak; ADIA di yang menjadi cikal-bakal PTAIN, IAIN, hingga menjadi UIN Jakarta pada 1 Juni 1957; PTAIN Sunan Kalijaga pada 26 september 1951; Fakultas cabang IAIN Sunan Ampel yang didirikan pada tahun 1961 yang kemudian menjadi STAIN hingga menjadi UIN Malang.

Kajian al-Qur`an dan tafsir yang semula menjadi salah satu di jurusan di Fakultas Syariah yang kemudian berpindah ke Fakultas Ushuluddin merupakan jurusan yang berfokus pada kajian al-Qur`an sebagai bagian dari kajian tentang Islam di perguruan tinggi Islam

[46] https://pengaduan.pu.go.id/uploads/complain/Proposal_Musyawarah_Hafidh_Hafidhoh_JMQ.docx (diakses pada 8 April 2022). Situs ini tampak tidak resmi untuk organisasi ini.

[47] Jadi Ketua JMQ Jatim, Waket MPR Susun Program Pembelajaran Al Quran" selengkapnya https://news.detik.com/berita/d-5972120/jadi-ketua-jmq-jatim-waket-mpr-susun-program-pembelajaran-al-quran (diakses pada 8 April 2022).

ini. Seiring dengan waktu, kajian al-Qur`an dan tafsir tidak hanya dikaji di strata S1, melainkan juga di tingkat pascasarjana (S2 dan S3). Pembukaan jurusan yang dulu bernama Jurusan Tafsir Hadits (TH) ini umumnya dilakukan pada kisaran tahun 1990-an (misalnya, di Jakarta: 1989/1990, sebagai hganti jurusan dakwah yang kemudian menjadi Fakultas Dakwah).

Pembukaan jurusan ini berpengaruh pada perkembangan yang baik bagi kajian-kajian al-Qur`an dan tafsir. Di era 1990-an, banyak muncul karya-karya di bidang ini, baik sebagai karya formal untuk meraih gelar maupun karya dalam bentuk buku. Sejumlah karya formal itu ditulis di era ini, misalnya: *Konsep Kufr dalam al-Qur`an* karya Harifuddin Cawidu (1991), *Konsep Perbuatan Manusia dalam al-Qur`an* karya Jalaluddin Rahman (1992), *Manusia sebagai Pembentuk Kebudayaan* karya Musa Asya'rie (1992), *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (1994), *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* karya M. Ghalib (1998), dan *Argumen Kesetaraan Jender* karya Nasaruddin Umar (1999).[48] Dari segi pendekatan juga, ada pergeseran dari kajian tafsir non-tematik (seperti dengan pendekatan tafsir *taḥlīlī*, seperti *Samudera al-Fatihah* Bey Arifin) ke kajian tafsir tematik (*mawdhū'ī*). Sebelumnya, bahkan sebelum masa kemerdekaan Indonesia, kajian tematik hanya ditulis terbatas, seperti *Zedeleer uit den Qor`an* (Etika al-Qur`an) pada 1932 oleh Syekh Ahmad Soerkatti. Baru di fase setelaah kemerdekan, tepatnya pada 1963, sebuah karya bercorak tematik, *Rangkaian Tjerita dalam*

[48] Kecuali Musa Asy'arie, semua penulis yang dikutip di sini, tanpa menutup adanya sejumlah karya serupa yang ditulis orang lain, adalah para penulis asal Makasar, Sulawesi Selatan. Para penulis Makasar banyak memberikan kontribusi dalam kajian al-Qur`an dan tafsir. Nama M. Quraish Shihab tentu adalah yang paling menonjol dengan kiprah dalam menulis, mendirikan Pusat Studi, dan menjadi narasumber di berbagai forum. Nama-nama lain adalah Ahmad Tib Raya (sekarang menjadi dosen di UIN Syarif Hidayatullah). Salah faktor pendorong perkembangan kajian tafsir di kalangan mereka barangkali adalah peran pascasarjana UIN Alauddin Makassar, khususnya S2, yang dulu melahirkan alumni yang kemudian melanjutkan studinya di pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah. Karena keterbatasan waktu, peran UIN Makasar tidak ditulis dalam karya ini.

*al-Qur`an* karya Bey Arifin ditulis.[49] Dengan demikian, keberadaan kajian al-Qur`an dan tafsir memang memberikan pengaruh yang nyata dalam perkembangan di bidang ini.

STAIN, IAIN, dan UIN lebih berorientasi kepada kajian tafsir akademis, yaitu mempelajari dan mengembangkan (meneliti dan mempublikasi) karya-karya di bidang al-Qur`an dan tafsir. Di sisi lain, IIQ dan IPTIQ yang pada masa awal pendiriannya bertujuan menyahuti kepentingan praktis dengan melahirkan alumni yang hapal dan menguasai tilāwah bisa memberikan kontribusi dalam event MTQ kini juga mengembangkan kajian akademis. Hanya saja, dengan tujuan menyatukan model pendidikan perguruan tinggi dan pesantren, kedua perguruan ini memiliki ciri khas sebagai kampus para penghapal al-Qur`an. Tradisi ini belanjut dengan keberadaan Jamiyah Mudarash al-Qur`an dan model ini diikuti juga oleh IIQ an-Nur Yogyakarta, di mana menghapal al-Qur`an menjadi kegiatan yang terprogram, bahkan dari level SLTP dan SLTP di bawah naungan Yayasan dan Ponpesnya. Hal ini menjadi kekuatan tersendiri, di mana kritik atas perguruan tinggi yang terlalu menekankan sisi akademik dan kurang memberi ruang bagi sisi keagamaan. Ada trend kuat saling mendekatkan antara model STAIN, IAIN, dan UIN yang kini juga memprogram tahfīzh dalam kurikulum, seperti tampak pada kurikulum jurusan IAT di UIN Malang, dan dalam program di luar kurikulum di beberapa perguruan tinggi lain di satu sisi dan model IIQ dan PTIQ di sisi lain yang juga menggalakkan kajian-kajian akademis.

Kurikulum tersebut tentu saja berubah dari waktu ke waktu. Seiring dengan alih-status beberapa perguruan tinggi tersebut ke UIN, maka kurikulum kajian al-Qur`an dan tafsir juga diwarnai oleh upaya mengintegrasikan antara kajian tafsir klasik dengan ilmu pengetahuan kontemporer, terutama ilmu sosial dan humaniora. Pola kajian yang dikembangkan juga berkembang. Meskipun setiap UIN mencanangkan integrasi antara keduanya atau integrasi antara

[49] Wardani dan Taufik Warman Mahfuz, *Tafsir Indo-Melayu Abad Ke-20-21 M* (Banjarmasin: Antasari Press, 2020), 31-33.

ilmu keislaman dan ilmu Barat, nyata masing-masing UIN memiliki kecenderungan yang berbeda. UIN Syarif Hidayatullah berupaya menyeimbangkan antara dua tuntutan kajian tersebut. Dibekali dengan banyak pengajar lulusan perguruan Timur Tengah, kampus ini cukup baik dalam pengembangan kajian al-Qur`an dan tafsir, baik dalam hal teori metode tafsir maupun produk penafsiran. Nama M. Quraish Shihab, M. Yunan Yusuf, dan Salman Harun, misalnya, adalah contoh para pengajar yang berupaya tidak hanya menulis tentang wacana metodologi, melainkan menulis karya-karya tafsir. Di sisi lain, ada sekelompok dosen yang juga menulis tentang metodologi tafsir, seperti Yusuf Rahman dan Kusmana. Apresiasi terhadap pendekatan Barat, misalnya, sangat terlihat pada Yusuf Rahman yang menulis tentang hermeneutika dan pembelaannya terhadap pendekatan sastra dalam penafsiran yang sering menjadi sasaran kritik. Di sisi lain, Kusmana lebih tertarik mengangkat khazanah pemikiran metodologi tafsir dari kalangan Islam sendiri melalui pendekatan *maqāshid*. Tampak bahwa ada dinamika yang seimbang antara wacana metodologi tafsir dari Islam dan Barat serta antara metodologi tafsir dan produk penafsiran.

Di sisi lain, UIN Sunan Kalijaga lebih banyak diwarnai oleh wacana metodologi tafsir ketimbang melahirkan produk penafsiran. M. Amin Abdullah (pencetus *al-ta`wīl al-'ilmī*), Sahiron Syamsuddin (pendukung hermeneutika dan khususnya pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*), M. Nur Ichwan, Fakhruddin Faiz (penulis hermeneutika dan pengkaji penerapannya pada Tafsir al-Azhar karya Hamka), dan Abdul Mustaqim (penganjur pendekatan *maqāshidī*), misalnya, lebih banyak mengemukakan wacana dibanding melahirkan produk penafsiran. Hanya sedikit karya yang ditulis berkait dengan produk penafsiran, seperti dilakukan Sahiron (khususnya penerapan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* melalui beberapa tulisannya di artikel dan buku, serta kumpulan tulisan beberapa penulis), dan Waryono Abdul Gafur (penulis tafsir sūrat al-Fātiḥah). Trend lain kajian al-Qur`an di UIN Sunan Kalijaga adalah kajian al-Qur`an dalam ranah budaya yang diistilahkan dengan *living Qur`an*. Sahiron and Ahmad Rafiq yang menginisiasi terbentuknya AIAT

lebih mengarahkan asosiasi ini kepada kajian al-Qur`an di Indonesia, dan khususnya kajian *living Qur`an*. Dengan demikian, trend kajian di kampus ini lebih cenderung kepada kajian metodologi tafsir dan kajian *living Qur`an*, sehingga trend penulisan tafsir sendiri, seperti tampak dilakukan di UIN Syarif Hidayatullah tidak secara seimbang dilakukan. Idealnya, kajian al-Qur`an dan tafsir tidak berhenti pada sisi luar (memposisikan sebagai pembicara, *spectator*, peneliti), baik pada aspek budaya al-Qur`an dan wacana metodologi yang berkembang, melainkan juga menunjukkkan sisi dalam (memposisikan sebagai penulis karya tafsir).

Dibandingkan dengan dua UIN di atas, UIN Malang secara massif menghasilkan banyak karya tidak hanya dalam bidang metodologi tafsir, melainkan produk tafsir. Nama-nama seperti M. Fauzan Zenrif yang mengajukan pendekatan fenomenologi kritis dalam tafsir dan tafsir realitas sosial (lebih dekat dengan living Qur`an yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga)[50] dan Muhammad Mahpur dan Zainal Habib yang mengajukan tawaran metode tafsir dalam kajian tafsir psikologi emansipatoris dan menerapkannya[51] adalah contoh-contoh di mana pengembangan kajian al-Qur`an dan tafsir berjalan secara seimbang antara wacana metodologi dan penerapannya dalam penafsiran al-Qur`an. Kajian al-Qur`an dan tafsir di kampus ini didorong oleh keinginan menerapkan visi integrasi ilmu yang dicanangkan oleh rektor, Imam Suprayogo, yang secara gencar mendorong para dosen untuk menulis karya-karya integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*). Di samping itu, pendirian Pusat Studi Islam dan Sains (PSIS) juga menjadi faktor yang cukup mengondisikan gencarnya penulisan tafsir model ini di kalangan dosen. Jika sebagian besar penulis UIN Sunan Kalijaga lebih suka memosisikan diri sebagai "pembicara", maka sebagian besar dosen di UIN Maulana Malik Ibrahim lebih suka memosisikan diri sebagai "aktor". Dengan diilhami berbagai

[50] Lihat, misalnya, M. Fauzan Zenrif, *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik* (Malang: UIN-Malang Press, 2006).

[51] Lihat Muhammad Mahpur dan Zainal Habib, *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat* (Malang: UIN-Maliki Press, 2006).

contoh integrasi ilmu melalui figur seperti Ali Syariati dan al-Faruqi, UIN Malang lebih cenderung ideologis, yaitu dengan semangat keislaman, mereka ingin membuktikan bahwa ajaran al-Qur`an memuat teori-teori modern ilmu pengetahuan yang berujung pada keinginan menunjukkan bahwa Islam cukup modern dan tidak ketinggalan zaman. Ideologi tafsir umumnya cenderung bersifat apologis dan jika tidak diiringi dengan riset ilmiah akan tampil dalam bentuk pembubuhan ayat-ayat pada teori-teori atau temuan-temuan ilmu pengetahuan Barat ("ayatisasi").

2. Asosiasi Keilmuan Dalam Kampus

Asosiasi keilmuan dan lembaga di kampus tidak kurang pentingnya dalam mengembangkan kajian al-Qur`an dan tafsir. QUHAS di UIN Syarif Hidayatullah tidak hanya menyelenggarakan konferensi internasional yang bertujuan isu krusial dalam kajian ini dari berbagai perspektif, melainkan juga mempublikasikan artikel-artikel di jurnal yang dikelola oleh masyarakat akademik (*academic society*) ini. Organisasi ini tidak hanya menopang tercapainya tuntutan pengembangan kajian al-Qur`an di kampus, khususnya pascasarjana, melainkan juga tampak ingin menjalin kerjasama secara lebih luas dalam jaringan pengkajian al-Qur`an dan hadits. Masyarakat akademik ini berkecimpung sekaligus dalam kajian al-Qur`an dan hadits, berbeda dengan AIAT yang hanya berfokus pada kajian al-Qur`an. Untuk menyahuti perkembangan kajian hadits, di UIN Sunan Kalijaga juga dibentuk Asosiasi Ilmu Hadits Indonesia (ASILHA)[52] yang diketuai oleh Muhammad Alfatih Suryadilaga (alm.).

Seperti tampak dalam tema konferensi yang diselenggarakan pada 2011, trend kajiannya lebih menekankan secara teoretik pada isu pendekatan tafsir. Berbeda dengan QUHAS, AIAT di UIN Sunan Kalijaga – sebagaimana disebutkan – lebih fokus pada kajian al-Qur`an di Indonesia dan termasuk di dalamnya *living Qur`an*. Pada seminar nasional tahun 2016, misalnya, tema yang diangkat adalah tentang tafsir Nusantara. Begitu juga, jurnal *Nun: Jurnal Studi al-*

[52] Lihat htpps://www.asilha.com.

Qur`an dan Tafsir Nusantara juga lebih banyak memuat artikel-artikel tentang tafsir Nusantara. Hasil riset yang dilakukan oleh Mu'ammar Zayn Qadafy menunjukkan bahwa porsi terbanyak (31%) artikel berisi uraian tentang tafsir Indonesia modern, 16% tentang metodologi tafsir kontemporer, 12% tentang tafsir modern (non-Indonesia), 10% tentang naskah mushaf Nusantara, 9% tentang tafsir terhadap al-Qur`an (tematik dan analitik), 9% tentang living Qur`an, 5% tentang ulum al-Qur`an tradisional, 4% tentang kajian al-Qur`an di Barat, 3% tentang al-Qur`an dan *Late Antiquity*, dan 1% tentang tafsir era pertengahan. Penulis ini berkesimpulan bahwa genre terpopuler dalam jurnal ini adalah tentang kajian tafsir Indonesia. Dengan trend seperti ini, ia juga berkesimpulan tentang matinya kajian tafsir klasik.[53]

Berbeda dengan QUHAS dan AIAT, Pusat Studi Islam dan Sains (PSIS) di UIN Malang terfokus pada upaya mengintegrasikan antara Islam dan sains, atau dalam konteks lebih khusus, antara al-Qur`an dan sains. Dengan demikian, tafsir ilmiah adalah salah satu bagian dari upaya integrasi itu, karena integrasi dimaksud memiliki cakupan yang lebih luas. Bahkan, di antara misinya secara jelas menyebutkan tujuan lembaga ini untuk mengintegrasikan filsafat dan sains. Di samping itu, secara kelembagaan, lembaga ini—sebagaimana dikemukakan—adalah penggabungan antara Lembaga Kajian al-Qur`an dan Sains (LKQS) dan Pusat Kajian Sains dan Islam.[54]

3. Lembaga Non-Pemerintah

Di antara lembaga non-pemerintah yang telah disebutkan dalam tulisan tampak bahwa Pusat Studi al-Qur`an (PSQ) adalah lembaga kajian al-Qur`an dan tafsir yang telah memiliki tuntutan pengembangan keilmuan, baik dari pendidikan, seperti melalui Pendidikan Kader Mufassir dan *ḥalaqah* tafsir, penelitian dengan memfasilitasi penulisan tesis dan disertasi bagi mahasiswa program

[53] Lihat https://studitafsir.com/2021/07/02/jurnal-nun-dan-matinya-kajian-tafsir-klasik-survey/ (diakses pada 9 April 2022).

[54] Lihat https://lp2m.uin-malang.ac.id/pusat-studi-islam-dan-sains/ (diakses pada 9 April 2022).

magister dan doktor, hingga penulisan tafsir dan publikasinya, di antara sejumlah karya M. Quraish Shihab dan M. Yunan Yusuf yang dipublikasi oleh penerbit Lentera Hati, serta penerbitan *Jurnal Studi al-Qur`an*. Dalam bidang pendidikan, PSQ juga mengembangkan *taḥfīzh* al-Qur`an.

Berbeda dengan PSQ, JMQ lebih cenderung menjadi perkumpulan yang mewadahi para alumni IIQ dan IPTIQ yang fokusnya mengulang kembali pengkajian (*mudārasah*) mereka terhadap al-Qur`an, terutama dalam bentuk hapalan al-Qur`an, serta peran mereka dalam dakwah dan kepemimpinan di masyarakat. Oleh karena itu, orientasi lembaga ini tidak cenderung bersifat akademis, seperti halnya PSQ.

Sayangnya, sejauh pengetahuan penulis, di Yogyakarta tidak ditemukan lembaga selevel ini yang juga mengembangkan kajian al-Qur`an dan tafsir. Yang menghubungkan perguruan tinggi dengan masyarakat hanyalah asosiasi keilmuan yang fokusnya semata akademis, yaitu mengkaji fenomena tradisi al-Qur`an dan ḥadīts di masyarakat, ketimbang secara aplikatif dalam menyuguhkan penafsiran ayat-ayat yang diperlukan oleh masyarakat, kecuali hanya beberapa karya terbatas yang ditulis oleh Sahiron Syamsuddin, oleh para mahasiswa pascasarjana, dan beberapa dosen sebagai karya antologi. Fenomena ini tidak merata, belum menjadi gerakan yang merata di kalangan pengkaji tafsir. Seharusnya, di Yogyakarta sebagai daerah di mana budaya setempat berinteraksi secara intensif dengan Islam, pengkajian tradisi antropologis dan sosiologis al-Qur`an juga diiringi dengan kajian-kajian al-Qur`an dan tafsir yang memberikan "masukan" atas fenomena yang ada, karena tugas kajian al-Qur`an di sini seharusnya tidak hanya menjelaskan fenomena yang terjadi, melainkan juga mengkajinya secara kritis.

BAB V
PERKEMBANGAN KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI DUNIA BARAT DAN TIMUR TENGAH

A. Pendahuluan

Sebagai sumber utama ajaran Islam, al-Qur`an telah dikaji sejak lama, bahkan di dunia Islam sendiri sejak masa Nabi hingga sekarang maupun di dunia Barat, baik dengan semangat kebencian terhadap umat Islam dengan mengritisi kitab sucinya maupun dengan semangat ilmiah dengan mengkaji secara objektif, bahkan kaum muslimin mengkaji dengan semangat keimanan dan kesadaran ilmiah. Farid Esack dalam bukunya, *The Qur`an: an Introduction*, membagi beberapa klasifikasi para pengkaji al-Qur`an, baik sebagai pencinta buta (mengimani dan mengagumi al-Qur`an sebagai kitab suci yang otentik dan lengkap tanpa penjelasan yang memadai, baik secara doktrinal maupun ilmiah) maupun pecinta terpelajar (pengkaji muslim yang mengkaji al-Qur`an disertai kajian ilmiah), juga bisa sebagai teman pencinta (kalangan non-muslim yang dengan pendekatan simpatik mengkaji al-Qur`an, dan sebagainya.[1]

B. Kajian di Timur Tengah

1. Trend Kajian: Dari Klasik Hingga Kontemporer

Timur Tengah tentu saja memiliki peran utama dalam kajian al-Qur`an, karena pusatnya, Mekkah dan Madinah, menjadi tempat turunnya al-Qur`an dan menjadi pusat perkembangan awal Islam. Namun, seiring dengan perkembangan Islam ke wilayah-wilayah sekitar Jazirah Arab, maka pengkajian al-Qur`an juga berkembang di sana. Bahkan, sejak awal, penafsiran al-Qur`an sudah menyebar ke daerah semisal Yaman ketika Nabi Muhammad mendelegasikan Mu'adz sebagai *qadhi* di sana untuk menyikapi kasus-kasus hukum

[1] Lihat Farid Esack, *The Qur`an: an Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002), 1-10.

yang muncul, baik dengan merujuk ke ayat al-Qur`an, Sunnah Nabi, maupun ijitihad. Pada masa Sahabat, perluasan daerah berimplikasi pada perkembangan kajian al-Qur`an di daerah-daerah. Di samping bersandarkan ayat al-Qur`an dan Sunnah Nabi, para Sahabat di berbagai daerah juga mengembangkan penafsiran dengan berbagai media, baik dengan pengetahuan mereka tentang bahasa Arab, pengetahuan mereka tentang tradisi Arab, pengetahuan tentang keadaan Yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab ketika turunnya al-Qur`an, dan dengan kekuatan nalar.[2] Bahkan, pada masa tabi'un, perkembangan kajian al-Qur`an terjadi lebih intensif, baik di Makkah dan Madinah, maupun di Irak sebagai aliran-aliran (*madrasah*) seperti aliran tafsir di Makkah yang diikuti oleh murid-murid Ibn 'Abbās, seperti Sa'īd bin Jubair, Mujāhid, 'IKrimah, Ṭāwūs bin Kaisān al-Yamānī, dan 'Aṭā` bin Abī Rabāḥ, aliran tafsir di Madinah yang merupakan aliran tafsir murid-murid Ubay bin Ka'b, seperti Abū al-'Āliyah, Muḥammad bin Ka'b al-Qurżī, dan Ziyād bin Aslam, dan aliran tafsir di Irak sebagai aliran tafsir murid-murid 'Abdullāh bin Mas'ūd, seperti 'Alqamah bin Qais, Masrūq, al-Aswad bin Yazīd, Murrah al-Hamdānī, 'Āmir al-Sya'bī, dan al-Ḥasan al-Baṣrī).[3]

Pusat-pusat kajian al-Qur`an tidak hanya Arab Saudi (Makkah, Madinah, dan Riyadh), Irak, dan Yaman, melainkan sekarang juga beberapa wilayah lain, seperti Mesir, Yordania (Jordan), Tunis, dan Maroko.

Berbeda dengan kajian-kajian orientalis yang lebih beragam, dari kajian tentang kandungannya hingga tentang otentisitasnya,[4] karena mereka adalah "orang luar" (*outsider*) yang memosisikan kajian secara ilmiah, atau bahkan ideologis sesuai latar belakang agama dan keahlian, kajian al-Qur`an di kalangan muslimin sebagai "orang

[2] Al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* jilid 1 (Cairo: Dār al-Ḥadīts, 2005), 89-90.

[3] Al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* jilid 1, 91-115.

[4] Dua jenis kajian dalam istilah al-Khūlī disebut sebagai *dirāsat mā hawla al-Qur`ān*, yaitu kajian sekitar al-Qur`an atau dirang meliputi semua persoalan tentang jati diri al-Qur`an, seperti otentisitas, sejarah turunnya, dan sebagainya, dan *dirāsat mā fi al-Qur`ān*, yaitu kajian tentang isi kandungan al-Qur`an, seperti tentang konsep al-Qur`an tentang *tawḥīd*, ibadah, dan *mu'āmalah*).

dalam" (*insider*) relatif seragam, yaitu fokus pada kajian tentang isi kandungan. Kajian tentang otentisitas sebagai "sejarah al-Qur`an" (*tārīkh al-Qur`ān*), sebagaimana ditulis oleh al-Zanjānī, 'Abd al-Shabūr Syāhīn, dan Ibrāhīm al-Abyādī, lebih menekankan otentisitas al-Qur`an ketimbang sebagai kajian kritis seperti tampak dari proyek edisi kritis al-Qur`an seperti proyek *Corpus Quranicum* kalangan orientalis, sebagaimana akan disinggung. Jika ada kajian kritis di kalangan pengkaji muslim, maka biasanya muncul dari pengkaji kalangan Syi'ah terhadap terhadap muṣḥaf Qur`an versi Utsmani, namun kritik tersebut tidak merata diterima di kalangan Syī'ah.[5]

Kajian al-Qur`an di Arab Saudi tampak lebih menekankan pada aspek praktis (penerapan)[6] dalam pengertian kemampuan membaca dan menghapal al-Qur`an dibandingkan kajian akademis dan teoretis, seperti tampak dalam wacana pemikiran di Mesir yang lebih dinamis, bahkan terkadang liberal. Meski demikian, tidak berarti tidak ada karya tafsir yang dihasilkan. Beberapa penafsir Arab Saudi, antara lain, adalah sebagai berikut.

Pertama, 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī (w. 1957 M). Penulis yang berasal dari Unaizah, Arab Saudi ini telah menghasilkan karya, *al-Qawā'id al-Ḥisān* yang berisi kaidah-kaidah tafsir dan *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān, Taysīr al-Laṭīf al-Mannān fi Khulāṣat Tafsīr al-Qur`ān,* dan *al-Dalā`il al-Qur`ānīyah fī al-'Ulūm wa al-A'māl al-Nāfi'ah al-'Aṣrīyah al-Dakhīlah fī al-Dīn*.

---

[5] Tidak semua ulama Syī'ah mengritik al-Qur`an versi Utsmānī. Beberapa pemikir Syī'ah seperti Muḥammad Hādī Ma'rifat menganggap bahwa tuduhan *taḥrīf* (perubahan) pada al-Qur`an dibantah oleh ulama Syī'ah. Lihat Muḥammad Hādī Ma'rifat, *Sejarah al-Qur`an*, terj. Thoha Musawa (Jakarta: Al-Huda, 2007), 241-254.

[6] Saya lebih suka menggunakan istilah "praktis" untuk penerapan al-Qur`an dalam bentuk membaca, menghapal, maupun menerapkan ayat-ayat al-Qur`an dalam ritual dan tradisi sehari-hari dibandingkan istilah "performatif", sebuah istilah yang diambil dari bahasa Inggris, *perform* (melakukan). Memang, istilah asing ini sudah diserapkan menjadi "performa" sebagai terjemahan dari *performance*. Kata "performa" bermakna "hal melakukan, hal menyelenggarakan, hal memainkan (dalam seni dram, musik, dan seni tari), atau bermakna penampilan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) Online, dalam https://kbbi.web.id/performatif (diakses 27 April 2022). Kata "praktis" sebenarnya juga adalah serapan dari *pratice*. Namun, istilah terakhir ini lebih populer dan akrab di telinga masyarakat.

Kedua, Muḥammad al-Amīn al-Syanqīṭī (w. 1973), penulis yang meski dilhairkan di Mauritania, berkiprah secara intelektual di Arab Saudi. Sejumlah karya ditulisnya: *Aḍwā` al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur`ān bi al-Qur`ān, Man' Jawāz al-Majāz fī al-Munazzal, Mudzakkirat al-Uṣūl 'alā Rawḍat al-Naẓīr*, *Adab al-Baḥts wa al-Munāẓarah*, dan *Daf' Īhām al-Iḍṭirāb 'an Āy al-Kitāb*.[7]

Al-Sa'dī dalam konteks kajian metodologi tafsir, khususnya kaidah-kaidah tafsir, harus dilihat sebagai representasi penulis Saudi yang tidak literal. Hal ini terlihat, misalnya, ketika ia mengemukakan bahwa penafsir tidak seharusnya membatasi penafsiran pada kesesuaian (*muṭābaqah*) antara ungkapan dan makna secara literal, melainkan juga secara rasional harus memperhatikan ruang-lingkup yang dicakup oleh pengertian dalam ayat (*fī ḍimnihā*) dan konsekuensi logisnya (*lawāzim*), bahkan makna-makna yang meskipun tidak dijelaskan secara eksplisit dalam ungkapan ayat, namun bisa ditarik oleh penafsir secara logis.[8] Hal ini mungkin disebabkan karena seiring dengan penguasaannya terhadap ilmu-ilmu keislaman, madzhab Hanbalī yang dianutnya ditinggalkannya menuju pola pemikiran yang lebih bebas.[9] Akan tetapi, meski dari aspek pemikiran metodologi tafsir, al-Sa'dī tampak tidak literal, sisi "praktis", sebagaimana disinggung di atas, sebagai karakteristik karya ulama Saudi, adalah bahwa kaidah-kaidah yang termuat dalam karya ini tidak melulu secara teoretis berbicara tentang bagaimana memahami ayat al-Qur`an, melainkan sebagian besar dari kaidah-kaidah itu adalah pengetahuan tentang cara atau kebiasaan al-Qur`an (*ṭarīqat al-Qur`ān*) berkaitan dengan akidah yang lebih tepat dilihat sebagai pengetahuan yang harus dimiliki oleh muslim, tidak terbatas oleh penafsir. Begitu juga, sebagian dari kaidah-kaidah itu berisi uraian tentang kandungan al-Qur`an yang bisa bermanfaat bagi kehidupan muslim.

---

[7] Riri Fitria, "Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 1, no. 2 (2011), 126-133.

[8] Lihat 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Sa'dī, *al-Qawā'id al-Ḥisān* (Damam, Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 1431 H), 32-35.

[9] Riri Fitria, "Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi", 126.

Model penulisan kaidah-kaidah tafsir ini dilanjutkan lebih intensif oleh 'Umar al-Muqbil dalam *Qawā'id Qur`ānīyah: Khamsūn Qā'idah fī al-Nafs wa al-Ḥayāh* yang berisi 50 kaidah sebagai "pembakuan" (peng-kaidahan) ajaran al-Qur`an yang dipahami yang kemudian dalam bentuk kaidah Qur`anīyah yang berkaitan dengan pembinaan diri dan kehidupan.

Karya tafsir yang memiliki arah yang sama dengan karya al-Sa'dī dan al-Muqbil adalah karya 'Ā`iḍ al-Qarnī, *Tafsīr Muyassar*, yang dengan pendekatan *ijmālī* (global) dan sufistik, memiliki tujuan yang sama, yaitu menghadirkan tafsir tidak dalam bahasan akademis, seperti umumnya dalam tafsir *taḥlīlī,* melainkan yang memuat hidayah al-Qur`an secara praktis (mudah diterapkan) dan membangun jiwa.[10]

Berbeda dengan al-Sa'dī, al-Syanqīṭī dalam karyanya, *Aḍwā` al-Bayān*, meski menyebut pendekatan tafsirnya adalah tafsir ayat dengan ayat yang menjadi dasar kerja tafsir tematik, tampak literalis. Karyanya yang lain menguatkan kesimpulan ini, *Man' Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal* (Ketidakmungkinan Keberadaan Metapora dalam al-Qur`an). Literalisme memang menjadi anutan kalangan ulama berhaluan madzhab Ḥanbalī. Ia menjadi guru bagi al-Sa'dī dan Bin Bāz.[11]

Beberapa karya tafsir yang lain adalah sebagai berikut:

a. *Al-Tafsīr al-Muyassar* karya tim para ulama Kementerian Urusan Islam, Dakwah, dan Bimbingan, di bawah pengawasan Syaikh Ṣāliḥ bin 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad Āl al-Syaikh.[12]
b. *Tafsir Juz 'Amma* karya Syaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ Fawzān al-Fawzān, anggota Komite Majelis Fatwa Ulama (*al-Lajnah al-Dā`imah li al-Buḥūts al-'Ilmīyah wa al-Iftā`*) Arab Saudi (edisi bahasa Indonesia hasil tejemah Muflih Habibullah);

[10] Ulasan tentang metode, teknik, dan corak penafsiran bisa dilihat dalam Amiroh, Metode dan Corak Tafsir Muyassar Karya 'Aidh al-Qarni, skripsi (Semarang: UIN Walisongo, 2015).

[11] "Muhammad al-Amin asy-Syinqithi", dalam https:id.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad_al_Amin_asy-Syinqithi (diakses 24 April 2022); "Abdurrahman bin Nashir As-Sa'di", dalam https://id.m.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman_bin_Nashir_As-Sa%27di (diakses 24 April 2022).

[12] (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Syarīf, 2013/ 1434).

c. *Tafsīr Juz 'Amma* karya Syaikh Muḥammd bin Sāliḥ al-'Utsaymin;

d. *Zubdat al-Tafsīr*, ringkasan *Fatḥ al-Qadīr* karya al-Syawkānī, diringkas oleh Syaikh Muḥammad Sulaymān al-Asyqar (w. 1430 H);

e. *Tafsīr Makkah al-Mukarramah* karya 'Alīy bin Muḥammad Khallūf. Di halaman depan karya ini tertulis keterangan bahwa karya ini merupakan intisari dari *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* karya al-Wāḥidī. Namun, karya ini tidak disadur begitu saja, melainkan dipilih dan dikutip secara selektif dengan menyingkirkan penafsiran yang dianggap bertentangan dengan madzhab Salaf, kemudian diberikan tambahan dari *Jāmi' al-Bayān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Qur`an al-'Aẓīm* karya Ibn Katsīr, dan *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī, serta keterangan *asbāb al-nuzūl* yang dinilai *ṣaḥīḥ*.[13]

f. *Tafsīr al-Madīnah al-Munawwarah* karya tim ulama di bawah supervisi Prof. Dr. 'Imād Zuhayr Hāfiẓ (imam masjid Qubā, Madinah, profesor di Universitas Islam Madinah) yang diterbitkan oleh Markaz Ta'ẓīm al-Qur`ān al-Karīm, Madinah, pada tahun 2016;

g. *Tafsīr al-Ṣaghīr* karya Syaikh Fāyiz bin Sayyāf al-Sarīḥ. Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Much. Alfi Nazlil Chanif;

h. *Liyaddabbarū Āyātihi .. Ḥaṣād Sab' Sanawāt min al-Tadabbur* karya tim penulis *Markaz Tadabbur li al-Dirāsāt wa al-Istisyārāt*;

i. *Al-Mukhtaṣar fī Tafsīr al-Qur`ān*[14] ditulis oleh tim ulama dalam pengawasan Dr. Sāliḥ bin 'Abdullāh bin Humayd (imam Masjidil Haram) di instagram. Tafsir ini memuat video bacaan *tartīl* al-Qur`an oleh Salem al-Ruwailī[15] disertai dengan uraian tafsirnya dalam bentuk teks;

---

[13] (Riyadh: Mu`assasat al-Jarsīy/Jeraisy, 1438 H).

[14] (Riyādh: al-Mukhtaṣar li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1440 H). Karya ini juga bisa diakses di https://mokhtasar.net dan https://tafsirweb.com.

[15] Videonya bisa diakses di www.youtube.com/channel?UCtG6AuZuinM-nhHKvncdxZw .

j. *Tafsīr al-Nafaḥāt al-Makkīyah* karya Syaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Syāwī. Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Moch. Syaifuddin;

k. *Tafsīr Juz 'Amma* karya Syaikh 'Abd al-Mālik al-Qāsim. Karya ini telah diterjemahkan oleh Sudirman Anu Yasfik;

l. *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-'Alīy al-Kabīr* (pinggir/ *hāmisy*: *Nahr al-Khayr 'Alā Aysar al-Tafāsīr*) karya Abū Bakr Jābir bin Mūsā bin 'Abd al-Qādir bin Jābir al-Jazā`irī, seorang pakar tafsir pengajar di Universitas Islam Madinah. Karya ini telah ditejemahkan ke bahasa Indonesia oleh Djati Purnomo Sidhi.[16]

Di samping dilihat dari trend kajian dari aspek kajian tentang otentisitas dan isi kandungan, kajian al-Qur`an, baik di Timur Tengah maupun di dunia Barat, juga merespon produk penafsiran dan metode/ pendekatan tafsir.

2. Pusat-Pusat Kajian

Dari beberapa negara Timur Tengah yang disebutkan di atas, berikut hanya diuraikan perkembangan kajian al-Qur`an di Arab Saudi, Mesir, dan Yordania.

a. Arab Saudi

Di tanah tempat turunnya wahyu al-Qur`an ini, berkembang kajian tentang al-Qur`an secara berkelanjutan. Arab Saudi dikenal dengan pusat percetakan al-Qur`an.

Arab Saudi lebih menekankan aspek pembelajaran dibanding kajian ilmiah terhadap al-Qur`an. Sistem pembelajaran dilaksanakan di masjid-masjid dalam bentuk *ḥalaqah*. Metode yang diterapkan adalah dengan *talaqqī*, di mana guru membacakan al-Qur`an, lalu diiringi oleh murid-muridnya. Sistem ini tampak seragam, berbeda dengan kasus di Indonesia, di mana metode yang diterapkan bervariasi. Di samping di masjid, al-Qur`an dipelajari di sekolah-

[16] Lebih lanjut, lihat https://tafsirweb.com/tentang (diakses 27 April 2022).

sekolah sebagai kegiatan ekstrakurikuler, sedangkan di Indonesia pengajaran terintegrasi dalam kurikulum.[17]

Di samping itu, Arab Saudi dikenal dengan pusat pencetakan al-Qur`an. Berlokasi di Madinah, percetakan milik pemerintah Arab Saudi ini mencetak *muṣḥaf* al-Qur`an sebanyak 18 juta eksemplar pertahun. Percetakan ini juga mencetak al-Qur`an terjemah ke 78 bahasa di dunia, termasuk bahasa Indonesia.

Kajian-kajian al-Qur`an di Arab Saudi secara akademis dilakukan di perguruan tinggi. Di antaranya adalah Universitas Umm al-Qurā di Makkah. Universitas ini sebelumnya adalah Sekolah Tinggi Syari'ah yang didirikan oleh Raja Abd al-Aziz bin Sa'ūd pada tahun 1949. Pada tahun 1981 berdiri Universitas Umm al-Qurā yang melepaskan diri dari Universitas Abd al-'Aziz yang sebelumnya merupakan Sekolah Tinggi Syariah yang bergabung dengan Sekolah Tinggi Keguruan. Di Universitas ini, di samping fakultas-fakultas umum, seperti Fakultas Bisnis, Fakultas Sosial Terapan, Fakultas Teknik dan Arsitektur Islam, Fakultas Kedokteran Gigi, juga dibuka fakultas-fakultas agama, seperti Fakultas Dakwah dan Ushuluddin, Fakultas Bahasa Arab, dan Fakultas Sayriah dan Studi Islam.[18] Kajian al-Qur`an merupakan kajian yang terintegrasi dengan kajian Islam secara umum, sehingga mata kuliah al-Qur`an dan tafsir diajarkan. Mata kuliah al-Qur`an diajarkan dari tajwid, hapalan, dan tafsir.

Berbeda dengan di Universitas Umm al-Qurā, kajian al-Qur`an di Universitas Islam Madinah (*al-Jāmi'ah al-Islāmīyah bi al-Madīnah al-Munawwarah*) dipelajari secara mendalam di fakultas tersendiri, yaitu Fakultas al-Qur`an dan Studi Islam (*Kullīyat al-Qur`ān wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah*). Masuk ke Fakultas ini memerlukan syarat-syarat yang ketat, terutama calon mahasiswa harus hapal al-Qur`an 30 juz secara baik. Di Fakultas ini, ada dua jurusan yang ditawarkan,

[17] Nur Millah Muthohharoh, Nur Kholis, dan Puspita Handayani, "Perbandingan Pembelajaran al-Qur`an di Arab Saudi dan Indonesia", dalam *Scaffolding: Jurnal Pendidikan Islam dan Multikulturalisme,* vol. 4, no. 1 (2022), 338.

[18] "Universitas Umm al-Qura", dalam https://id.m.wikipedia.org/wiki/Universitas _Umm_Al-Qura (diakses 25 April 2022).

yaitu jurusan *qirā`āt* dan jurusan tafsir.[19] Cabang-cabang kajian al-Qur`an yang diajarkan beragam, seperti *qirā`āt, tafsir, tajwīd, 'ilm rasm al-muṣḥaf, 'ilm 'add al-āy* (perhitungan ayat-ayat al-Qur`an). Di Fakultas, sistem pembelajaran menekankan hapalan, seperti hapalan matn ilmu qirā`āt, seperti *matn al-Jazarīyah*, *matn al-Syāṭibiyyah*, *matn al-Dzurrah*, dan *matn al-Farā`id al-Ḥisān*. Pembelajaran yang sifatnya analitisnya adalah tentang metodologi tafsir, seperti tafsīr *taḥlīlī* dan *mawḍū'ī*.[20] Keberadaan Fakultas tidak berarti bahwa kajian al-Qur`an tidak dilakukan di fakultas lain. Di Fakultas Bahasa, misalnya, dipelajari *tafsīr balāghī* (tafsir retorik).[21]

Pola pembelajaran di Arab Saudi lebih cenderung "merawat tradisi intelektual lama" ketimbang "mengembangkan tradisi intelektual baru", karena pembelajaran al-Qur`an lebih ditekankan pada pembacaan (*tajwīd dan qirā'āt*), penghafalan (*taḥfīẓ*), dan pengkajian yang terbatas pada *'ulūm al-Qur`ān* sebagaimana dipahami ulama klasik dengan segala cabangnya (seperti *rasm al-muṣḥaf* dan *'add āy al-Qur`ān*) ketimbang mengkaji secara analitis-kritis berbagai wacana yang berkembang dalam ulūm al-Qur`an dan metodologi tafsir, baik yang ditawarkan oleh penulis muslim sendiri, apalagi oleh orientalis. Pengaruh model pengkajian al-Quran seperti ini ditemukan di Indonesia pada IIQ dan IPTIQ. Namun, kedua perguruan tinggi ini lebih terbuka dalam hal isu yang dibahas dan pendekatan yang diterapkan daripada model kajian al-Qur`an di Arab Saudi, khususnya di perguruan tingginya.

---

[19] https://www.moslemtoday.com/sekilas-singkat-tentang-universitas-islam-madinah/ (diakses 25 April 2022).

[20] Muhammad Anfaul Ulum, "Profil Fakultas al-Qur`an UIM", dalam https://www.ikpmmadinah.org/2013/11/profil-fakultas-al-quran-uim.html (diakses 25 April 2022).

[21] "Mengenal 5 Fakultas Populer di Universitas Islam Madinah", dalam https://buldantour.com/mengenal-5-fakultas-populer-di-universitas-islam-madinah/ (diakses 25 April 2022).

Foto: Universitas Umm al-Qurā, di Mekkah (sumber: https://langit7.id/read/7657/1/7-universitas-islam-terbaik-di-dunia-3-dari-indonesia-1637903502)

Foto: Universitas Islam Madinah. Sumber: https://ppmimadinah.org/2018/03/info-terbaru-seputar-pendaftaran-universitas-islam-madinah/

Di samping perguruan tinggi, kajian al-Qur`an, terutama dalam bentuk manuskrip, dilakukan di *King Faisal Center for Research and Islamic Studies* (KFCRIS) yang berkedudukan di Riyadh. Lembaga menyimpan koleksi manuskrip tentang berbagai disiplin ilmu tentang keislaman, termasuk al-Qur`an.[22]

[22] Agung Sasongko, "Pusat Penelitian dan Studi Islam Raja Faisal Riyadh Gelar Pameran Manuskrip Langka", dalam https://m.republika.co.id/berita/berita/

Di Arab Saudi, juga berdiri *Markaz Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur`ānīyah* (Pusat Studi al-Qur`an "Tafsir"). Lembaga ini berkiprah dalam penelitian dan penulisan tentang al-Qur`an, tafsir, dan *'ulūm al-Qur`ān*. Dalam konteks perdebatan seputar manuskrip al-Qur`an di Birmingham yang pernah diteliti oleh Gabriel Said Reynolds, lembaga ini mengeluarkan beberapa pernyataan sikap yang intinya adalah agar penelitian ini tetap diparesiasi dan dilakukan sebagai penelitian ilmiah.[23] Lembaga ini non-profit yang didirikan pada 2008 dengan tujuan pengembangan kajian-kajian al-Qur`an, dari penelitian, pengajaran, hingga penyiaran.[24] Lembaga ini telah mempublikasikan beberapa karya, antara lain, *al-Ta`līf Mu'āṣir fī Qawā'id al-Tafsīr: Dirāsah Naqdīyah li Manhajīyat al-Ḥukm bi al-Qā'idīyah* karya Muḥammad Ṣāliḥ Muḥammad Sulaymān, Khalīl Maḥmūd al-Yamānī, dan Maḥmūd Ḥamad al-Sayyid divalidasi oleh Prof. Dr. 'Abd al-Raḥmān bin Mu'āḍah al-Syahrī, Prof. Dr. Musā'id bin Sulaymān al-Ṭayyār, dan Prof. Dr. 'Abd al-Ḥamīd Madkūr, *Tajārib Tafsīr al-Qur`ān bi Lughat al-Isyārah fī al-'Ālam al-'Arabī* karya Fu'ād 'Abd al-Jawālidah et.al., dan *Uṣūl al-Tafsīr fī Arā` al-Mutakhaṣṣiṣīn: Dirāsah Istiṭlā'īyah* karya Muḥammad Ṣāliḥ Muḥammad Sulaymān.[25]

b. Mesir

Perkembangan kajian al-Qur`an dan ulūm al-Qur`ān di abad klasik di Mesir pernah ditulis oleh 'Abdullāh Khursyīd al-Birrī dalam karyanya, *al-Qur`ān wa Ulūmuh fī Miṣr 20H-328H*. Akan tetapi, kajian ini lebih menekankan hanya perkembangan kajian ulūm al-Qur`an pada kurun waktu yang diteliti dan mengabaikan pentingnya faktor institusi atau lembaga, baik secara formal dalam bentuk perguruan tinggi maupun perkumpulan, di mana kajian al-Qur`an dilakukan secara sistematis, berkesinambungan, dan tentu saja,

r839od313/pusat-peenlitian-dan-studi-islam-raja-faisal-riyadh-gelar-pameran-manuskrip-langka (6 Mei 2022).

[23] "Statemen Pusat Kajian al-Qur`an "Tafsir" Riyadh tentang Naskah al-Qur`an Birmingham", dalam https://iqna.ir/id/news/3341189/statemen-pusat-kajian-al-quran-tafsir-riyadh-tentang-naskah-al-quran-birmingham (diakses 27 April 2022).

[24] https://tafsir.net/aboutus (diakses 27 April 2022).

[25] https://tafsir.net/application/1/ttbyq-ghryb (diakses 27 April 2022).

menyentuh banyak individual dan jaringan yang luas. Kajian lain dilakukan oleh J. J. G. Jansen dalam karyanya, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Tentu saja, apa yang disebut oleh Jansen sebagai "modern" telah banyak dikaji, seperti penafsiran 'Abduh dan Muḥammad Rasyīd Riḍā, seperti ditulis oleh Ibrāhīm Syarīf dalam karyanya, *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm fī Miṣr* dan Fahd al-Rūmī dalam karyanya, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqlīyah al-Ḥadītsah fī al-Tafsīr*. Ibrāhīm Syarīf fokus pada kajian tentang pembaruan dalam tafsir, sedangkan Fahd al-Rūmī mengkaji kecenderungan penafsiran rasional modern.

Dibandingkan di Arab Saudi, khususnya di perguruan tingginya, keadaan kajian al-Qur`an di Mesir tampak lebih dinamis dan terbuka bagi berbagai wacana yang berkembang yang masuk ke Mesir, baik dari jalur pemikiran Barat melalui buku-buku secara langsung yang banyak diterjemahkan ke bahasa Arab maupun melalui persentuhan para dosen di perguruan tinggi di Mesir setelah mereka studi ke Dunia Barat, seperti Sorbonne, Perancis.

Trend perkembangan penulisan tafsir dan metodologinya bisa dibedakan ke dalam tiga kelompok. Pertama, trend kajian yang dilakukan oleh para masyāyikh al-Azhar. Mereka adalah para "penjaga tradisi keilmuan klasik", atau menjadi semacam "benteng" dari berbagai kemungkinan masuknya paham liberal dalam pemikiran. Kasus 'Abd al-Shabūr Syāhīn yang berpolemik dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, sang pelontar ide kontroversial tentang al-Qur`an sebagai produk budaya (*muntaj tsaqāfi*) yang meski kemudian sebagian direvisinya, merupakan contoh di mana tokoh pertama memosisikan diri terhadap penjaga tradisi keilmuan klasik selama ini berkaitan dengan sakralitas al-Qur`an sebagai kalām Tuhan yang abadi dan transenden.

Dalam perkembangan belakangan, Universitas al-Azhar diwarnai oleh para penulis baru yang produktif yang dari segi orisinalitas karya-karyanya sebagian besar adalah pengulangan terhadap uraian-uraian dalam karya-karya ulama klasik. Contoh dari kecenderungan pemikiran ini adalah karya Muḥammad

Sālim Abū ʻĀṣī (mantan dekan/ direktur Pascasarjana Universitas al-Azhar), *Dirāsāt fī al-Naskh* yang hanya berisi pendangannya tentang adanya naskh dalam al-Qur`an dan uraian-uraian yang hampir semuanya merupakan pengulangan uraian-uraian dalam kitab-kitab klasik. Hal ini berbeda dengan karya-karya kontemporer lainnya, seperti karya Īhāb Ḥasan ʻAbduh, *Isṭilāḥāt Wujūd al-Naskh* dari perspektif pembantah teori *naskh*, atau Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm* (2 volume) dari perspektif penerima teori *naskh* sekalipun. Posisi tradisionalis mereka tampak dalam penolakan mereka terhadap produk metodologi Barat, seperti hermeneutika.[26] Abū ʻAṣī, misalnya, mengritik "ta`wīl", termasuk di dalanya hermeneutika, sebagaimana ditawarkan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad Arkoun, dan Abū al-Qāsim Ḥājj Aḥmad,[27] sebagai metode penafsiran al-Qur`an dalam karyanya, *Maqālatāt fī al-Ta`wīl: Maʻālim fī al-Manhaj wa Raṣd li al-Inḥirāf*.[28] Sikapnya yang lain menggambarkan posisi pemikirannya adalah kritiknya atas beberapa pandangan tentang *asbāb al-nuzūl* dalam karyanya, *Asbāb al-Nuzūl: Taḥdīd Mafāhīm wa Radd Syubuhāt*.[29] Pemikiran yang diklaimnya sebagai baru adalah penafsiran ayat-ayat hukum (*āyāt al-aḥkām*) dalam karyanya, *al-Nahj al-Jadīd fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*,[30] sebuah referensi yang dipakai oleh kalangan mahasiswa Universitas al-Azhar di bidang kajian ini. Di samping itu, untuk memenuhi kebutuhan buku ajar di bidang ini, ia juga menulis, *Mukhtārāt min Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* yang resmi diterbitkan sebagai buku ajar (muqarrar) di Fakultas Syariah atau fakultas/ jurusan yang memiliki materi bahasan yang sama. Karya ini hanya berupa pilihan atau saduran dari beberapa bagian karya Muḥammad ʻAlīy al-Sāyis.

---

[26] Saya menyebut posisi pandangan tradisionalisme yang bersikap kritis seperti ini dengan "tradisionalisme kritis", meskipun istilah "kritis" di sini tidak selalu bermakna kritis sebagai penolakan, melainkan juga "klarifikasi" secara ilmiah, atau "paralelisme" pemikiran klasik dengan pemikiran Barat dalam konteks apologi, sehingga "tradisionalisme kritis" terkadang berdekatan dengan "revivalisme".

[27] Ia adalah seorang intelektual asal Sudan.

[28] (Cairo: Maktabat al-Īmān, 2018).

[29] (Cairo: Maktabat al-Īmān, 2018).

[30] (T.tp: t.p., t.th).

Di samping menulis karya dari perspektif pemikiran sendiri, ia juga mengkaji pemikiran tokoh lain, yaitu *Aḍwā` 'alā Ta`wīl Musykil al-Qur`ān Libni Qutaybah*,[31] sebuah kajiannya terhadap pemikiran Ibn Qutaybah, *Ḥaqā`iq 'an Ulūm al-Qur`ān fī Muwāfaqāt al-Syāṭibī*,[32] yaitu kajian tentang pemikiran al-Syāṭibī tentang 'ulūm al-Qur`ān, *Fahm Judzūr al-Bayān li al-Syaikh Ghazlān*,[33] yaitu sebuah karya tentang pemikiran Syaikh Ghazlan tentang ilmu bayān, dan *al-Nabā` al-'Aẓīm: Ḥaqā`iq wa Tajalliyāt*,[34] yaitu sebuah uraian terhadap *al-Naba` al-'Aẓīm* karya Muḥammad 'Abdullāh Dirāz.

Kedua, kelompok tengah antara kecenderungan tradisionalisme dan liberalisme, yaitu kelompok intelektual yang tetap mempertahankan pandangan tradisionalis, namun pada saat yang sama juga terbuka terhadap pemikiran Barat. Potensi ketegangan antara dua tradisi pemikiran yang berbeda itu diredam dengan mengahrmonisasikan atau mencari titik-temu, sehingga karya-karya yang muncul masih bisa diterima, meski terkadang dengan catatan, oleh kalangan tradisionalis yang didominasi oleh *masyāyikh* al-Azhar. Kelompok tengah juga lahir dari Universitas al-Azhar dan sebagian juga berasal dari universitas lain, seperti Universitas Cairo (*Jāmi'at al-Qāhirah*). Contoh intelektual merepresentasikan posisi ini adalah Muḥammad 'Abdullāh Dirāz. Ia adalah dosen di Universitas al-Azhar yang berlatar belakang pendidikan di Universitas Sorbonne, Perancis.

Dirāz [35] dikenal sebagai salah satu pen-*taḥqīq al-Muwāfaqāt* karya al-Syāṭibī. Akan tetapi, ia tidak hanya berperan sebagai pen-*taḥqīq* (*muḥaqqiq*), melainkan juga melakukan kajian tentang al-Qur`an. Disertasinya di Universitas Sorbonne yang berjudul *La Morale du Coran* yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Arab, *Dustūr al-Akhlāq fī al-Qur`ān*, merupakan sebuah karya yang mengkaji

[31] (Cairo: Maktabat al-Īmān, t.th.).

[32] (Cairo: Maktabat al-Īmān, 2018).

[33] (Cairo: Maktabat al-Īmān, t.th.).

[34] (Cairo: Maktabat al-Īmān, t.th.).

[35] Bagian belakang namanya ini (دراز) terkadang dieja dengan "*Darrāz*", dalam beberapa tulisan berbahasa Inggris ditulis "*Draz*".

moralitas atau etika al-Qur`an, namun dari perspektif yang berbeda. Karya ini tidak membahas etika al-Qur`an sebagaimana kitab-kitab akhlak atau tashawwuf, melainkan mengkaji pandangan etika al-Qur`an dari prinsip-prinsipnya. Istilah "*dustūr al-akhlāq*" (norma etika) adalah prinsip yang melandasi etika. Tidak seperti pemikir Mesir, misalnya, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, pemikiran Dirāz tidak mendapat tantangan dari ulama Azhar lain. Misalnya, Muḥammad Sālīm Abū 'Āṣī dalam karyanya tentang *ta`wīl* tidak memasukkan nama Dirāz sebagai orang yang dikritik. Malahan, karyanya, al-Naba` al-'Aẓīm diuraikan kembali oleh Abū 'Āṣī. Hal itu karena Dirāz dalam hal ini hanya meminjam pemikiran Barat secara kerangka untuk mengkaji al-Qur`an, sebagaimana tampak di sini, bahwa filsafat etika yang berkaitan nilai (*value*) dijadikan kerangka rujukan dalam mencari elan etis al-Qur`an. Karya Dirāz yang lain adalah *al-Naba` al-'Aẓīm* adalah sebuah karya yang berisi pandangan-pandangan baru tentang al-Qur`ān.

Ketiga, kelompok modernis, yaitu keompok intelektual yang secara terbuka, bahkan terkadang secara liberal, menerima tawaran-tawaran pemikiran baru, termasuk dari Barat, untuk diterapkan ke dalam kajian al-Qur`an. Ḥasan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, misalnya, adalah contoh dari kelompok ini. Ḥasan Ḥanafī adalah intelektual yang sangat tertarik dengan pemikiran Barat. Berbicara secara umum, tidak hanya khusus dalam konteks kajian al-Qur`an, ia menulis disertasinya di Universitas Sorbonne, *Ta`wīl al-Ẓāhirīyāt: al-Ḥālah al-Rāhinah li al-Manhaj al-Ẓāhirīyātī wa Taṭbīquh fī Ẓāhirat al-Dīn*,[36] sebuah karya yang berisi upaya penerapan pendekatan fenomenologi terhadap fenomena keagamaan, menurut beberapa tokoh Barat, khususnya Edmund Husserl. Diadopsinya pemikiran Barat, menurut Ḥasan Ḥanafī, adalah dalam konteks dialog dengan Barat.[37] Ia juga menulis *Ẓāhirīyāt al-Ta`wīl: Muḥāwalah fī Tafsīr*

[36] (Cairo: Maktabat Madbūlī, 2013).

[37] Di halaman persembahan dalam karya ini, ia menulis "Kepada para filosof muslim kontemporer, demi dialog dengan peradaban Barat, sebagaimana para *ḥukamā`* (filosof) klasik melakukannya dengan peradaban Yunani" .

Wujūdī li al-'Ahd al-Jadīd,[38] di mana di sini ia mencoba menawarkan pembacaan terhadap Perjanjian Baru dari perspektif pendekatan hermeneutika eksistensialis. Diadopsinya pendekatannya ini adalah dalam kontek sikap kritis terhadap teks keagamaan.[39] Barangkali, dua karya ini adalah konsekuensi dari tawarannya oksidentalisme, sebagai tandingan terhadap orientalisme, sehingga perlu dilakukan sikap kritis dan dialogis antara peradaban Islam dan Barat.

Khusus dalam kajian al-Qur`an, Ḥasan Ḥanafī menulis *Min al-Naql ilā al-'Aql: 'Ulūm al-Qur`ān min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmil*.[40] Dalam karya ini, ia mencoba menjelaskan *ulūm al-Qur`ān* dari skema dan sistematisasi yang ia ajukan, dari aspek sejarah, riwayat, dan bahasa.[41] Tampak tidak ada pandangannya yang dianggap bertentangan dengan pandangan ulama klasik, karena karya ini lebih bersifat historis, yaitu menggambarkan pertumbuhan dan perkembangan kajian al-Qur`an, dan berupa resistematisasi, yaitu menyusun kembali bahasan-bahasannya dalam sistematika baru. Berbeda dengan al-Suyūṭī ketika menulis *al-Itqān* yang dimaksudkannya sebagai pengembangan kajian al-Qur`an terhadap uraian dalam al-Burhān karya al-Zarkasyī, begitu juga ketika menulis *al-Taḥbīr fī 'Ilm al-Tafsīr* sebagai pengembangan dari *Mawāqi' al-'Ulūm* karya al-Bulqīnī, di sini Ḥasan Ḥanafi tidak mengembangkan bahasan-bahasan dalam kajian al-Qur`an. Bahkan, dalam karya lain, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'*, ia memosisikan diri mirip dengan al-Jābirī yang berbicara tentang "struktur nalar" (*bun-yat al'aql*) dan "formasi nalar" (*takwīn al-'aql*), namun dalam kali ini Ḥasan Ḥanafī mengkajinya dari "struktur teks" (*bun-yat al-naṣṣ*) dan "formasi teks" (*takwīn al-naṣṣ*). Karyanya yang cukup monumental adalah penafsīran al-Qur`an dengan pendekatan tematik, a*l-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur`ān al-Karīm* (1.089 halaman). Penafsiran tematiknya tampak

[38] (Cairo: Maktabat Madbūlī, 2013).

[39] Di halaman persembahan dalam karyan ini, ia menulis "Demi pembacaan yang kritik terhadap teks keagamaan".

[40] Judul edisi baru dengan sedikit perubahan adalah *Min al-Naql ilā al-'Aql: 'Ulūm al-Qur`ān min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmūl* (Cairo: Maktabat Madbūlī, 2014).

[41] Lihat skema tentang klasifikasi kajian-kajian dalam kajian tafsir pada bab 1.

lebih dekat kepada tafsir kosa-kata al-Qur`an (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li muṣṭalaḥ Qur`ānī*).

Meskipun pemikiran Ḥasan Ḥanafī dianggap terkadang dianggap liberal, namun ia tidak menghadapi kasus pengkapiran sebagaimana dialami oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Tokoh terakhir ini dianggap kafir karena pandangannya yang dianggap sudah keluar dari *mainstream* tentang al-Qur`an sebagai produk budaya (*muntaj tsaqāfī*). Dalam karyanya, *Mafhūm al-Naṣṣ*, ia mengemukakan hal ini, bahwa al-Qur`an tidak hanya membentuk budaya (*tasykīl*), melainkan juga dibentuk oleh budaya (*tasyakkul*), sehingga dalam pengertian ini al-Qur`an mengalami proses manusiawi. Pandangan yang melampaui batas yang diyakini oleh kaum muslimin menyebabkan Abū Zayd menghadapi vonis "kafir" dan harus hengkang dari Mesir.

Geliat Mesir dalam kajian al-Qur`an tentu saja tidak terbatas pada kiprah intelektual-intelektual yang telah disebutkan di atas. Kini Mesir tetap menarik perhatian para akademisi karena dinamika kajian al-Qur`annya. Penulis-penulis lain, antara lain, adalah 'Abd al-Fattāḥ 'Abd al-Ghanīy al-Qāḍī (w. 1982) yang menulis, antara lain, *Asbāb al-Nuzūl 'an al-Ṣaḥābah wa al-Tābi'īn* dan *Min 'Ulūm al-Qur`ān*, Syekh Muḥammad al-Ghazālī (w. 1996) yang menulis *Naḥwa Tafsīr Mawḍū'ī li Suwar al-Qur`ān al-Karīm* dan *Kayfa Nata'āmal ma' al-Qur`ān al-Karīm*, dan Aḥmad al-Syarbāṣī yang menulis *Qiṣṣat al-Tafsīr* dan *Mawsū'at Akhlāq al-Qur`ān* (3 volume).

c. Yordania

Kajian al-Qur`an di negara ini, antara lain dilakukan di universitas-universitas. Salah satunya adalah Universitas Āl al-Bayt (Āl al-Bayt University). Universitas ini didirikan pada 17 Agustus 1992 melalui keputusan Kerajaan Yordania yang didasari oleh keinginan agar negara ini memiliki sebuah universitas model baru yang menggabungkan antara tuntutan-tuntutan metodologi ilmiah dalam pembelajaran dan riset sehingga relevan di dunia Arab dan Islam di satu sisi dengan tuntutan-tuntutan spiritualitas yang meniscayakan keimanan dan kebeningan jiwa sebagai keperibadian

yang sempurna di sisi lain yang menyahuti spirit zaman, begitu juga menyeimbangkan (*equilibrium*) antara tuntutan ilmu pengetahuan dan rasio di satu sisi dengan tuntutan iman, akidah, dan nilai-nilai di sisi lain. Dengan ide tentang keseimbangan itu, universitas ini didirikan atas dasar keinginan untuk mewujudkan sebuah universitas yang menjunjung prinsip kebebasan, keadilan, toleransi, penghormatan terhadap iman dan kepercayaan orang lain, dan prinsip hidup bersama (*co-existence*) secara damai.

Foto penulis (ke-3 dari kanan) bersama tim di depan rektorat Universitas Āl al-Bayt, di al-Mafraq, Yordania dalam rangkaian kegiatan posdok di Universitas ini pada 2016.

Pada tanggal 16 Desember 1992 M (21 Jumādā al-Tsānī 1413 H), Kerajaan Yordania (*al-Mamlakah al-Urduniyyah al-Hāsyimiyyah*) kembali mengeluarkan surat keputusan untuk menindaklanjuti pengembangan universitas ini dengan membentuk Komite Khusus Āl al-Bayt dengan anggotanya dari kalangan intelektual Yordania dan dari beberapa belahan dunia Islam. Tugas utama komite itu adalah untuk meletakkan dasa-dasar yang kokoh untuk membangun universitas ini, dan juga untuk menentukan keputusan-keputusan dan memberikan rekomendasi-rekomendasi bersifat operasional

dan administratif kepada Raja Husein untuk mengeluarkan pengesahan atau keputusan finalnya.

Akan tetapi, Komite tersebut berakhir pada tahun 1999. Hal itu karena pihak kerajaan kemudian mengeluarkan keputusan untuk membentuk Panitia Orang-orang Kepercayaan Universitas pada 5 September 1998. Panitia baru ini bertugas untuk melaksanakan kewajiban, tugas, dan tanggung-jawab Komisi Kerajaan untuk Universitas Āl al-Bayt.

Setelah melengkapi infrastrukturnya, merekrut para pegawai di fakultas, dan merancang matakuliah-matakuliah yang akan diajarkan, universitas kemudian siap menerima pertama kali mahasiswa-mahasiswa baru yang datang dari negara-negara Arab, negara-negara Islam, dan negara-negara di seluruh dunia dimulai pada 1 Oktober 1994. Program yang dibuka adalah program strata satu (sarjana) dan strata dua (magister).

Pada 6 Februari 1995 M (6 Ramadhan 1415 H), universitas ini dibuka secara resmi oleh Raja Husein. Perhatian pihak kerajaan terhadap universitas ini tetap berlanjut. Raja Abdullah II juga mengikuti kebijakan ayahnya, Raja Husein, dalam hal memberikan dukungan yang tak terhingga, sepenuh hati, dan tak ada bandingnya. Pada kesempatan wisuda sarjana angkatan pertama pada tahun 1999, Raja Abdullah II berkesempatan hadir, dan berkenan mengunjungi serta bertemu dengan segenap civitas akademika kampus. Bahkan, Raja berkeinginan kuat membentuk suatu komite kerajaan untuk pengembangan universitas. Begitu juga, setelah diadakannya dialog terbuka dengan mahasiswa dan pihak fakultas, Raja menyatakan mendukung dibukanya Institut Studi Islam di kampus supaya universitas bisa memainkan peran dan misi awal yang menjadi alasan didirikannya universitas ini. Karena kebanggaan pihak universitas atas segala perhatian ini, pihak universitas kemudian menganugerahi gelar doktor honoris causa dalam bidang ilmu administrasi kepada Raja Abdullah II pada 7 Juli 2004, karena kemampuan memimpinnya pada level nasional dan internasional serta langkah-langkah strategis kongkretnya dalam

membangun hubungan yang erat dengan negara-negara Arab tetangga dan negara-negara lainnya.

Kajian al-Qur`an di Universitas ini dilakukan di berbagai fakultas, antara lain, dalam paparan ini, di Fakultas Syari'ah. Di antara penulis produktif dari Fakultas ini adalah Ziyād Khalīl Muḥammad al-Daghāmīn, seorang penulis tafsir tematik dalam karyanya, *Manhajīyat al-Baḥts fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* yang kemudian direvisi dan diperluas bahasannya, lalu diterbitkan dengan judul, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa Manhajīyat al-Baḥts fīh*. Ia juga menulis sejumlah artikel.[42] Karya ini merupakan salah satu di antara karya-karya yang dirujuk dalam bahasan tentang tafsir tematik, di samping karya-karya yang ditulis oleh 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, Muṣṭafā Muslim, 'Abd al-Sattār Fatḥ Allāh Sa'īd, dan Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī. Karya al-Daghāmīn punya kelebihan dalam hal memberikan pengantar tentang sejarah perkembangan tafsir tematik secara lebih mendalam dibandingkan karya-karya lain, memuat diskusi (seperti perlu/ tidak menyusun ayat-ayat yang dikutip menurut kronologi turunnya), dan contoh-contoh aplikasi dengan uraian yang lebih memadai. Ziyād – demikian panggilannya di kalangan dosen-dosen Fakultas ini— memiliki pandangan bahwa dalam mengkaji tafsir tematik, tidak diperlukan menyusun ayat-ayat dalam susunan kronologi turunnya al-Qur`an. Hal itu, menurutnya, susunan seperti ini adalah hanya menurut aliran sastrawi (*al-madrasah al-bayānīyah*). Kronologi hanya diperlukan dalam konteks ayat-ayat hukum, karena dengan begitu susunan kronologis akan menginformasikan tentang proses gradual legislasi Islam. Namun, menurutnya, hal ini tidak diperlukan dalam konteks penelitian tafsir tematik ayat-ayat akidah dan moral.

Di samping Universitas Āl al-Bayt, kajian tafsir juga dilakukan di universitas lain di Yordania, antara lain Universitas Yordania/ Jordan (*The University of Jordan, al-Jāmi'ah al-Urdunīyah*). Universitas ini didirikan pada 1962. Ada 18 fakultas dengan menawarkan 3.500

[42] Antara lain, Ziyād Khalīl al-Daghāmīn, "Muḥaddidāt 'Alāqat al-Qur`ān al-Karīm bi al-Kutub al-Ilāhīyah al-Sābiqah wa Maqāṣiduha wa Ab'āduha al-Manhajīyah", dalam lihat *Journal of Shariah and Law*, vol. 34 (2008): 205-259.

pelajaran (*course*). Salah seorang penulis produktif dari Universitas ini adalah Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī. Ia telah menulis beberapa karya dalam kajian al-Qur`an, antara lain, *Mafātīḥ li al-Ta'āmul ma' al-Qur`ān: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ*.[43]

C. Kajian di Dunia Barat

1. Trend Kajian: Dari Abad Pertengahan Hingga Kontemporer

Kajian Barat tentang al-Qur`an mengalami pasang-surut, baik dari motivasi yang melatarbelakangi, pendekatan, maupun karya yang dihasilkan dari fase ke fase. Dilihat dari aspek-aspek ini, perkembangan kajian al-Qur`an di Barat bisa dipetakan ke dalam beberapa trend. Pertama, trend kajian yang lebih terfokus pada isu otentisitas al-Qur`an sebagai wahyu sejati Tuhan. Hal ini menjadi karakteristik umum kajian Barat di masa awal. Kajian orientalisme yang dimulai pada catur wulan ke-2 abad ke-12 ditandai dengan seruan Peter the Venerable, seorang biarawan Cluny (gereja abad pertengahan di Perancis) ke Toledo,[44] agar perjuang Perang Salib tidak lagi dengan kekerasan fisik, melainkan melalui ilmu pengetahuan, yaitu mempelajari Islam. Ia mengatakan, "Akan tetapi, aku menyerang kalian, tidak sebagaimana sebagian dari kami (orang-orang Kristen) sering melakukan, dengan senjata, melainkan dengan kata-kata, bukan dengan kekuatan, melainkan dengan pikiran; bukan dengan kebencian, melainkan dengan cinta.."[45]

---

[43] Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul, *Kunci Berinteraksi dengan al-Qur`an* (Jakarta: Robbani Press, 2005).

[44] Peter the Venerable adalah biarawan ke-8 di Cluny. Ia dilahirkan pada 1092, sebelum Vezelay yang lahir pada 1112. Ia terpilih sebagai biarawan pada 1122. Terkait dengan Perang Salib, ia menolak terlibat secara fisik, dengan mengatakan bahwa kaum muslimin harus ditemui tidak dengan senjata, melainkan dengan dialog secara rasional. Sebagai upaya pertama, ia mespronsori penerjemahan al-Qur`an ke bahasa Latin. Lihat Sumber:"Biographical Sketches of memorable christians of the past: the early abbot of cluny 30 April 909', dalam http://justus.anglican.org/resources/bio/151.html (4 April 2014). Seruannya yang terkenal untuk mengajak kalangan Kristen mempelajari Islam bertolak dari semangat Perang Salib, yaitu merubah strategi perlawanan fisik ke perlawanan secara ilmiah.

[45] Sebagaimana dikutip dalam Adian Husaini, "Belajar Islam untuk Merusak Islam", dalam https://adianhusaini.id/detailpost/belajar-islam-untuk-merusak-

Pada orientalisme[46] *in old fashion* ini, kajian Barat menempatkan al-Qur`an, dalam ungkapan Yusuf Rahman, sebagai kajian "di belakang teks" (*behind the text*). Model kajian ini berupaya mengkaji otentisitas al-Qur`an dari perspektif kesejarahan kritis dengan menerapkan pendekatan-pendekatan sejarah, filologis, kritik teks (*text criticism*), dan kritik bentuk (*form criticism*). Pendekatan-pendekatan ini semula diterapkan dalam kajian Bibel, lalu diterapkan dalam kajian al-Qur`an. Karya-karya yang ditulis pada masa ini adalah karya-karya yang berisi kajian tentang edisi teks al-Qur`an dan terjemah, lalu sejarah teks al-Qur`an, seperti ditulis George Sale, Gustav Weil, Aloys Spenger, dan Theodor Nöldeke. Yang menarik adalah bahwa upaya kajian ini ditopang oleh lembaga, misalnya, *Parisian Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* di Paris, Perancis untuk kompetensi kajian tentang sejarah teks al-Qur`an berdasarkan sumber-sumber klasik. Hasil kompetensi yang kemudian dimengkan oleh Nöldeke. Hasil kajian ini kemudian "berpengaruh" dalam pengertian memicu munculnya kajian-kajian selanjutnya. Karyanya, *Gestischte des Qoran*, dianggap cukup menarik dikaji leboh lanjut oleh para orientalis. Bahkan, karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Arab, *Tārīkh al-Qur`ān*. Ini menjadi bukti bahwa kajian-kajian serius lahir tidak hanya dari individu periset yang ber-etos penelitian yang kuat, didukung oleh akses ke sumber-sumber, melainkan juga ditopang oleh lembaga.

Para orientalis yang tampak didominasi oleh orientalis Jerman, di samping Inggris dan Perancis,[47] juga didukung oleh peran

islam (diakses 6 Mei 2022).

[46] Sebagian penulis tidak suka lagi menggunakan istilah ini karena istilah ini dalam sejarah telah dimuati oleh cap yang terlanjur melekat sebagai kajian yang tidak objektif, seperti untuk kepentingan 3G: *Gold* (emas atau kekayaan), *Glory* (kejayaan atau penguasaan), dan *Gospel* (Injil atau Kristenisasi). Sebagai gantinya, digunakan "pengkaji Barat", "islamisis", atau "Islamolog", karena adanya pergeseran motif kajian-kajian di Barat menuju kajian yang tampak lebih "ilmiah".

[47] Dengan keterlibatan negara-negara yang menjadi asal para orientalis ini dalam Perang Salib, sulit untuk tidak menyimpulkan bahwa orientalisme merupakan "Perang Salib" dalam bentuk pemikiran, di mana orientalis asal negara-negara tersebut terlibat kembali dalam kajian al-Qur`an ini, sebagaimana tampak jelas dari pernyataan Peter the Venerable.

universitas, seperti Universitas Leipzig telah berperan menerbitkan beberapa edisi karya Nöldeke tersebut. Hingga sekarang pun, "kajian ketimuran" (*oriental studies*) tetap eksis di kampus ini dalam kajian ketimuran dan khususnya kajian keislaman, terutama al-Qur`an.

Pada fase ini penerjemahan al-Qur`an dilakukan, karena memang wajar bahwa kajian al-Qur`an harus dimulai dari penerjemahan agar bisa dipahami, lalu ke kajian sejarah teks, di mana kalangan orientalisme dengan beberapa pendekatan khas mereka menunjukkan ketidakotentikan al-Qur`an sebagai kitab suci. Bahkan, dari sini juga, muncul tesis yang kemudian dianut bahwa al-Qur`an adalah perpaduan tradisi Yahudi-Kristen, seperti memuncak, pada *Qur`anic Studies* karya John Wansbrough. Di samping itu, ada perkembangan kajian tentang sejarah kehidupan (*sīrah*) Nabi Muhammad yang dikaitkan dengan al-Qur`an, seperti tampak pada kajian Rudi Paret. Kajian *sīrah* tentu dalam perkembangannya dilatarbelakangi oleh berbagai motif. Jika di kalangan kaum muslimin, ada upaya menyeleraskan antara perjalanan Nabi dan penafsiran al-Qur`an, karena Nabi adalah aktor hidup ketika turunnya ayat-ayat al-Qur`an, di mana rangkaian ayat-ayat al-Qur`an yang turun secara berangsur beriringan dengan perjalanan beliau, maka kajian orientalis tampaknya dimaksudkan untuk melemahkan otentisitas al-Qur`an, karena al-Qur`an dianggap ajaran Muhammad[48] (*Muhammadanism*). Kajian orientalis tentang ḥadīts dan sejarah Nabi sebenarnya bertujuan untuk menggugat otentisitas al-Qur`an, karena ayat-ayat al-Qur`an dikumpulkan berdasarkan asumsi-asumsi periwayatan ḥadīts.

Kedua, trend kajian yang lebih menekan pada isi kandungan al-Qur`an, tidak tentang otentisitasnya. Dengan paradigma "di hadapan teks' (*in front of text*), meminjam istilah Yusuf Rahman, kajian ini tidak lagi mempersoalkan otentisitas teks al-Qur`an sebagai kalam (firman) sejati Allah swt. "Beban" kajian orientalisme masa lalu dirasakan berat jika harus disertakan dalam kajian yang bersifat

[48] Beberapa tulisan orientalis menulis nama "Muhammad" atau "Mohammed" dengan "Mahomet".

ilmiah. Oleh karena itu, dengan sikap simpatik (*irenic*), kajian tidak lagi bersifat historisisme yang mengiring keberadaan al-Qur`an ke latar belakang kesejarahan Yahudi dan Kristennya, melainkan secara fenomenologis menggali isi kandungannya sebagai kitab suci yang dipersepsikan oleh umat Islam sendiri sebagai kitab suci sejati yang dihayati dan diamalkan ajaran-ajarannya.[49] Sosok Issa J. Boullata, seorang pengajar di McGill University, misalnya, menjadi salah satu contoh di mana kajian al-Qur`an lebih memfokuskan diri pada kandungan sastra al-Qur`an. Melalui sebuah karya antologi, *The Literary Structure of Religious Meaning in the Qur`an* (Struktur Sastrawi Makna Keagamaan dalam al-Qur`an), Boullata mengedit beberapa tulisan beberapa penulis: Angelika Neuwirth, Anthony H. Johns, A. M. Zahniser, Michael Sells, dan Alford T. Welch.

Kritik Edward Said dalam *Orientalism* tidak syak lagi ikut andil dalam perubahan orientasi kajian orientalisme yang pada masa awal sangat ideologis menjadi lebih simpatik. Kajian orientalisme, tidak terkecuali kajian tentang al-Qur`an, dikritik sebagai kajian yang hanya diabdikan untuk berbagai kepentingan ideologis dan kekuasaan. Titik-balik dari kritik Edward Said memunculkan kesadaran yang simpatik terhadap Islam.[50] Kemunculan orientasi baru ini ditandai dengan revisionisme atas tesis-tesis lama yang dianut oleh kalangan orientalis tradisional.[51]

Salah satu kajian orientalis yang bisa dikategorikan sebagai revisionisme adalah kajian David S. Powers, seorang orientalis yang berkarir di Universitas Cornell, tentang peralihan hukum Islam awal yang disebutnya sebagai *proto Islamic law* menjadi hukum waris yang dikenal sekarang sebagai ilmu *farā`idh*. Menurut Powers, peralihan tersebut disertai dengan justifikasi dalam ilmu keislaman sendiri, seperti instrumen penganuliran atau pembatalan (*naskh*)

[49] Tentang pendekatan historisisme dan fenomenolgis dalam kajian al-Qur`an di Barat, lihat Moh. Nasir Mahmud, *Orientalisme: al-Qur`an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaliuatif)* (Semarang: Dina Utama Semarang, t.th).

[50] Lihat karyanya, *Orientalism*.

[51] Kajian orientalisme bisa dibedakan menjadi tradisionalisme dan revisionisme. Rahman, "Tren Kajian al-Qur`an di Dunia Barat," 2.

hukum pada ayat wasiat dengan ayat waris, penafsiran para *mufassir*, dan dikondisikan oleh situasi politik. Dengan tesis ini, ia mengritik tesis-tesis terdahulu bahwa al-Qur`an yang sejatinya merupakan sumber utama hukum Islam dianggap tidak dijadikan sumber dalam formasi hukum Islam awal, sebagaimana tesis Joseph Schacht, di satu sisi, dan bahwa hukum Islam yang berkembang hingga adalah representasi hukum awal yang berkembang sejak Nabi Muhammad, sebagaimana anggapan kaum muslimin. Menurut Powers, benar bahwa hukum Islam semula bersumber dari al-Qur`an, namun telah mengalami perubahan oleh kaum muslimin sendiri. Kaum muslimin, khususnya para ulama awal yang menjustifikasi perubahan ke ilmu *farā`idh* itu dengan berbagai justifikasi keilmuan, tidak memiliki pemahaman yang tepat tentang ayat-ayat al-Qur`an terkait. Di sini, tampak ada pergeseran kajian orientalis yang tidak menyoal otentisitas sebagai kalam Tuhan atau bahkan peran al-Qur`an sebagai sumber ajaran Islam ke kajian kandungannya. Namun, ini juga menunjukkan terjadinya pergeseran dari kritik atas al-Qur`an ke kritik terhadap kaum muslimin. Kajian orientalis seperti bersifat revisionis dibandingkan kajian-kajian orientalis sebelumnya, meskipun tetap saja kajian ini menempatkan Islam atau umatnya sebagai "objek" dan Barat sebagai "subjek". Pengetahuan sebagai media kuasa tetap tampak di sini.[52]

Ketiga, trend kajian yang mencoba mengintegrasikan antara dua paradigma tersebut, yaitu "di belakang teks" dan "di depan teks". Pradigma kajian kali ini tidak semata mempersoalkan otentisitas, melainkan kandungan al-Qur`an. Pergeseran ini disebut sebagai petanda keadaan yang lebih baik dibandingkan situasi kajian-kajian orientalis, bahkan disebut sebagai "abad keemasan". Sebenarnya, kajian ilmiah, selama dibangun di atas pondasi yang ilmiah juga, tidak ideologis, terhadap al-Qur`an diperlukan, termasuk terhadap otentisitasnya, karena dengan demikian kitab suci dianggap tidak

[52] Lebih lanjut, lihat Wardani, "Revisionisme dalam Studi al-Qur`an di Barat: Pendekatan, Tipologi, dan Relasi Pengetahuan-Kuasa dalam Kajian David S. Powers tentang Ayat-ayat Waris", dalam *al-Banjari: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, vol. 19, no. 2 (2020), 216-259.

tertutup bagi riset ilmiah. Kaum muslimin seharusnya juga tidak perlu khawatir secara berlebihan dengan jenis riset seperti ini, karena jika mereka yakin dengan otentisitasnya, maka riset apa pun yang akan membuktikan sebaliknya akan terbukti dengan sendiri. Pada zaman klasik, bahkan ketika masa turunnya al-Qur`an, berbagai tuduhan terhadap al-Qur`an telah dilontarkan, seperti tuduhan bahwa al-Qur`an adalah kata-kata penyair atau kata-kata Nabi Muhammad. Namun, tuduhan-tuduhan itu terbukti tidak benar. Yang membedakan kajian otentisitas ini di masa awal kajian orientalis dengan sekarang adalah bahwa sekarang kajian ilmiah tidak seharusnya lagi ideologis, seperti bertujuan sejak awal untuk meruntuhkan keyakinan umat akan kebenarnya kitab suci ini.

Sisi lain dari perkembangan ini adalah kolaborasi para pengkaji non-muslim dan muslim dalam riset dan forum ilmiah. Sebagai contoh, penulisan *The Encyclopaedia of the Qur`an* yang diedit oleh Jane D. McAuliffe dan *The Qur`an: an Encyclopaedia* yang diedit oleh Seyyed Hosein Nasr. Nama-nama pengkaji Barat seperti Massimo Campanini (Itali), Brannon Wheeler (USA), Angelika Neuwirth, dan Stefan Wild (Jerman), Gabriel Said Reynolds (USA), Asma Afsaruddin (USA), dan Abdel Haleem (Inggris). Publikasi penting hasil-hasil riset kedua belah pihak adalah *The Journal of Qur`anic Studies* yang memiliki misi "mendorong upaya menjembatani gap antara dua tradisi kesarjanaan, muslim dan Barat".

Salah satu karya di fase ini adalah *The Qur`an in Its Historical Context* yang diedit oleh Gabriel Said Reynolds (Universitas Notre Dame, USA), sebuah antologi yang mengkaji al-Qur`an dari berbagai sudut pandang. Akan tetapi, kajian-kajian yang khas orientalis tetap masih kentara yang mencoba melihat keberadaan al-Qur`an dilihat dari latar belakang kesejarahannya yang berujung dengan kesimpulan tentang keterpengaruhan al-Qur`an dengan tradisi-tradisi itu. Begitu juga, masih kentara kajian-kajian yang mempersoalkan asal-usul Islam (the origin of Islam) dan kajian perbandingan antara al-Qur`an dan Bibel, sebagaimana terlihat dari Reynolds sendiri, *The Birmingham Qur`an in the Context of*

Debate on Islamic Origins dan *The Qur`an and Bible: Text and Commentary*.[53] Namun, perbedaan antara kajian seperti ini dengan kajian sebelumnya adalah bahwa kajian orientalis sangat kentara dalam klaimnya bahwa Islam adalah representasi agama terdahulu seperti dalam kajian Abraham I. Katsh (Katz), *Judaism in Islam*.

[53] "Gabriel Said Reynolds", dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Said_Reynolds (diakses pada 18 April 2022).

Tabel 1: Tren Kajian al-Qur`an di Barat

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
Catur wulan Ke-2 Abad XII	Kunjungan Peter the Venerable, Biarawan Cluny (gereja Perancis) ke Toledo -Membentuk tim untuk menulis tentang Islam	Peter Yang Mulia		Era Perang Salib III (1189-1192), di mana pihak Kristen mengalami kekalahan	TREND I: Mempersoalkan otentisitas al-Qur`an "Di belakang teks" - Historis - Filologis - Text criticism - Form criticims
Juli 1143	Penerjemahan al-Qur`an pertama ke Latin	Robert dari Ketton (Robertus Retenensis)	Terjemah al-Qur`an ke Latin	Terjemah	
Abad XIII-XV	Banyak muncul kajian/ karya tentang Islam, namun tidak akademis (serangan, pembelaan, cacian)		Marie-Therese d'Alverny, "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age", dll.	Karya umum tentang Islam	
1530	Penerbitan al-Qur`an di Venesia		Teks al-Qur`an	Renaissance di Eropa, hubungan Turki Uts-mani dengan Dunia Barat	
1543	Penerbitan Terjemah al-Qur`an Robert dari Ketton bersama karya-karya lain di Bale	Bibliander	Daftar karya ada dalam Gustav Pfannmüller, Hand-buch der Islam-Literatur	Terjemah	

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
1649	Penerjemahan pertama al-Qur`an ke bahasa Inggris, dan kajian perbandingan agama dari teks terjemahan al-Qur`an berbahasa Perancis	Alexander Ross (Skotlandia)	- Terjemah al-Qur`an - *The Alcoran of Mahomet*	Terjemah	
1698	Penerbitan al-Qur`an atas dasar sejumlah naskah, dan terjemah ke Latin	Ludovici Marraci (Itali)	Teks al-Qur`an	Terjemah	
1734	Penerjemahan al-Qur`an ke bahasa Inggris, disertai "*Preliminary Discourse*" (Wacana Awal) tentang kisah singkat Islam. Terjemahan didasarkan atas sejumlah penafsir, terutama al-Baydhāwī	George Sale	Terjemah al-Qur`an, terbit di London -Karya ini terbit beberapa edisi susulan	Terjemah, dan pengantar	
1882	Revisi karya George Sale bermunculan	E. M. Wherry	*A Comprehensive Commen-tary on the Qur`ān: Comprising Sale`s Translation and Preliminary Discourse with Notes and Emendations*	Terjemah/ tafsir	

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
1834	Penerbitan edisi teks al-Qur`an -Revisi muncul kemudian terhadap edisi Flügel	Gustav Flügel -Gustav Redslob	Edisi al-Qur`an	Edisi teks	
1844	Penulisan tentang sejarah-kritis teks al-Qur`an	Gustav Weil	*Historische-kritische Einleitung in den Koran* (edisi I terbit 1844; edisi II terbit 1878)	Kajian al-Qur`an diper-lukan sebagai bagian dari dokumen kesejarahan kehidupan Nabi Muhammad	
1851 1861	Penulisan biografi Nabi Muhammad	Aloys Sprenger	- Esai pertama, terbit di Allahabad (tidak diselesaikan) - *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin, 3 jilid)	Bagian pengantar (36 hlm) berisi uraian tentang al-Qur`an, Makkī-Madanī, dan pengumpulan al-Qur`an	
1858-1861 1878	Penulisan biografi Nabi Muhammad	William Muir	- *The Life of Mahomet* (4 jilid) - *The Coran, Its Composition and Teaching, and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures* (London)	- Kronologi surah - Komposisi dan kandungan al-Qur`an	

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
1857	Lomba penulisan bertema "sejarah kritis teks al-Qur`an"	Parisian Acedemie des Inscriptions et Belles-Lettres		Ketentuan: - Menggali sumber-sumber primitif - Sumber mendalam dari sejarah dan tafsir - Menggali Moment kehidupan Nabi Muhammad - Menggali perubahan al-Qur`an sejak diterima hingga teks final - Variasi teks	
1860	Kajian sejarah teks al-Qur`an	Theodor Nöldeke	Geschichte des Qorans	Sejarah teks al-Qur`an	
1902	Kajian komposisi dan tafsir al-Qur`an	Hartwig Hirschfeld	New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran	Komposisi dan tafsir al-Qur`an	
1909	Penerbitan kembali dengan perluasan karya Nöldeke	Friedrich Schwally (m. 1919)	-Geschichte des Qorans (jilid I di Leipzig	-Asal usul al-Qur`an	

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
1910	Kajian Theodor Nöldeke lebih lanjut tentang al-Qur`an	Theodor Nöldeke	"Zur Sprache des Korans", dalam *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissen-schaft di Strassburg*		
1919 1926, 1929 1938	Penerbitan kembali dengan perluasan karya Nöldeke	- Friedrich Schwally - Gotthelf Bergsträsser (m. 1933) - Otto Pretzl	- Jilid II di Leipzig - Dua bagian jilid III (*Königberg*) - Sisa dari jilid III	- Pengumpulan al-Qur`an - Sejarah teks al-Qur`an - Sejarah teks al-Qur`an	
1920	Kajian tentang aliran-aliran tafsir	Ignaz Goldziher	*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*	Aliran-aliran tafsir	
1926	Kajian komposisi dan kronologi al-Qur`an	Josef Horovitz	*Koranische Untersuchungen* (Berlin)	Komposisi dan kronologi	
1926	Kajian tentang pengaruh Kristen terhadap Islam	Richard Bell	*The Origin of Islam in Its Christian Environment*	Pengaruh Kristen terha-dap Islam, termasuk al-Qur`an	
1930	Penerjemahan al-Qur`an	Marmaduke Pickthall	*The Meaning of the Glorious Koran, an Explanatory Translation*	Terjemah	

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
1937	Kajian lanjutan tentang sejarah teks al-Qur`an yang digarap Bergsträsser	Arthur Jeffery	*Materials for the Study of the Text of the Qur`an*	Sejarah teks al-Qur`an	
1937,1939	Penerjemahan al-Qur`an	Richard Bell	*The Qur`ān: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*	Penerjemahan al-Qur`an dan Penyusunan Urutan Surah	
1938	Kajian tentang kosa-kata asing dalam al-Qur`an	Arthur Jeffery	*Foreign Vocabulary of the Qur`an* (Baroda)	Kosa-kata asing	
1947	Kajian lebih luas tentang al-Qur`an	-	*Le Coran: Traduction selon un esai de reclassement des sourates* (3 jilid, Paris)	penanggalan, penyusunan surah, pengumpulan teks, qira`at, sejarah teks	
1952	Kajian tentang biografi Nabi Muhammad, dan peran al-Qur`an sebagai sumber biografi beliau	Regis Blachere	*Le Probleme de Mahomet*	Biografi Nabi Muhammad	
1953	Penerjemahan al-Qur`an	Arthur J. Arberry	*The Holy Koran: an Introduction with Sellection*	Terjemah	
1955	Penyempurnaan karya Arberry	Arthur J. Arberry	*The Koran Interpreted* (2 Jilid, London)	Terjemah	
1953	Penulisan pengantar tentang al-Qur`an	Richard Bell	*Introduction to the Qur`an*	Pengantar tentang al-Qur`an	

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
1957	Biografi Nabi Muhammad, terutama atas dasar data dari al-Qur`an	Rudi Paret	Mohammed und der Koran	Biografi Nabi Muhammad	
1961	Kajian al-Qur`an dan sejarah	Rudi Paret	"*Der Koran als Geschichts-quelle*	Hubungan al-Qur`an dan sejarah	
2000	Kajian tentang isi kandungan al-Qur`an: seperti nilai sastranya	Issa J. Boullata (editor) Penulis: - Issa J. Boullata - Angelika Neuwirth - A.H. Johns - A.M. Zahniser - Michael Sells - A. T. Welch	*The Literary Structures of Religious Meaning in the Qur`an*	Struktur sasta al-Qur`an	TREND II Mempersoalakan Isi kandungan al-Qur`an "Di hadapan teks" Fenomenologi -Irenic (Simpatik)

FASE	PERISTIWA	AKTOR (TOKOH/ LEMBAGA)	KARYA	FAKTOR DAN ISU	TREND
2001-2006	Kajian berbagai aspek al-Qur`an	- Jane D. McAuliffe (ed.) - Beberapa penulis entri	*The Encyclopaedia of the Qur`an* (5 Jilid, Leiden)	Ensiklopedi al-Qur`an	TREND III "Di belakang dan di hadapan teks" Dari sejarah teks hingga penafsiran Sarjana Muslim dan Non-muslim mengkaji bersama tentang al-Qur`an
2004	Terjemah al-Qur`an ke bahasa Inggris	Muhammad Abdel Haleem	*The Qur`an*	Terjemah al-Qur`an	
2004	Kamus al-Qur`an	Arne A. Ambros dan Stepan Prochazka	*A Concise Dictionary of Koranic Arabic*	Kamus bahasa Arab al-Qur`an	
2007	Terjemah al-Qur`an ke bahasa Inggris	Alan Jones	*The Qur`an*	Terjemah al-Qur`an	
2008	Kamus Arab-Inggris Kosa-kata al-Qur`an	Elsaid Badawi dan Muhammad Abdel Haleem	*The Arabic-English Dictionary of Qur`anic Usage*	Kamus al-Qur`an	

2. Pusat-Pusat Kajian

a. Jerman

Kesarjanaan orientalis asal Jerman telah lama dikenal dalam kajian tentang al-Qur`an dan tafsir. Kajian tentang al-Qur`an merupakan bagian dari kajian Islam (*Islamic studies*). Tentu saja kajian ini tidak terpisah dari karakternya sebagai *studi teks* (*textual studies*), termasuk kritik teks dan sejarah sastara. Selanjutnya, studi teks menjadi titik-tolak studi sejarah.[54] Menurut Jacques Waadenburg, ada tiga nama orientalis yang berkarir dalam kajian ini: Theodor Nöldeke (1836-1930), Julius Wellhausen (1844-1918), dan Ignaz Goldziher (1850-1921), khususnya dalam kajian tentang al-Qur`an, sejarah awal Islam, dan perkembangan agama dan budaya Islam. Generasi kedua adalah Helmut Ritter (1882-1971) yang mengkaji teks Islam dan Carl Brockelmann (1868-1956) tentang sejarah teks-teks Arab.

Dalam konteks kajian al-Qur`an, hal pertama yang dilakukan adalah penerjemahan al-Qur`an ke bahasa Jerman. Ahmad von Denffer telah melakukan survei bibliogaris perkembangan penulisan terjemah al-Qur`an di Jerman, baik dilakukan oleh penulis muslim maupun non-muslim. Berikut adalah terjemah berbahasa Jerman: *Alchoran* (1540) oleh Dionysius von Rickel (asal Belgia) hanya memuat terjemah 60 ayat pilihan, *Verlegung des Alcoran* (1542) oleh Martin Luther yang hanya berisi terjemah 100 ayat (1542), *Alcoranus Mahometicus oder Turckenglaub auss d. Mahomets Alcoran und s. azoaris in ein Compendium gebracht* (1604) oleh Henr. Leuchter.[55] Terjemahan lengkap pertama adalah *Vollständiges Tūrckisches Gesetz-Buch* (1688) oleh Johann Lange.[56] Karya paling mutakhir

---

[54] Jacques Waardenburg, "The Study of Islam in German Scholarship", dalam *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji (Berlin dan New York: Mouton de Gruyter, 1997), 2.

[55] Ahmad Von Denffer, "History of the Translation of the Meanings of the Qur`an in Germany up to the Year 2000: A Bibliographic Survey", dalam *Journal of Quranic Research and Studies (Majallat al-Buḥūts wa al-Dirāsāt al-Qur`āniyyah)*, vol. 2, no. 3 (2010), 11-14.

[56] Von Denffer, "History of the Translation of the Meanings of the Qur`an in Germany ..", 18.

berbahasa Jerman tentang al-Qur`an adalah *Die syro-aramäische Lesart des Koran* (2000) oleh Christoph Luxenberg.[57]

Kini, Jerman menghasilkan para orientalis yang berkarir dalam kajian al-Qur`an, seperti Stefan Wild (Universitas Bonn) dan Angelika Neuwirth (Universitas Freie, Berlin). Wild dikenal dengan sejumlah kajiannya, antara lain tentang *self-referentiality* (mengacu ke al-Qur`an sendiri) dalam mengkaji asal-usul al-Qur`an. Pandangan ini tentu tampak "lebih ramah" (simpatik), karena mengasumsikan bahwa pandangan yang valid tentang al-Qur`an harus dibangun dari penuturan al-Qur`an sendiri, bukan dengan cara pandang yang "reduksionis" dengan perspektif bahwa al-Qur`an harus dibaca dari perspektif di luarnya, seperti keterpengaruhan secara historis dengan latar belakang-latar belakang yang diidentifikasi oleh pengkaji sebagai latar belakang pembentukan doktrin al-Qur`an. Oleh karena itu, perspektif Wild lebih bisa diterima dibandingkan perspektif semisal John Wansbrough dengan analisis latar belakang Yahudi-Kristennya terhadap al-Qur`an.

Wild sendiri memulai karirnya dalam kajian tentang bahasa Arab sebelum kajian al-Qur`an pada akhir 1930-an, ketika orang-orang Nazi menginginkan "Mein Kampf" Hitler diterjemahkan ke bahasa Arab. Para pemegang otoritas meminta penerjemah untuk membubuhkan "nuansa al-Qur`an" dalam buku tersebut dengan maksud untuk memosisikan teks Hitler dengan sisipan dari al-Qur`an agar kaum muslimin menyetarakan Hitler dengan Nabi Muhammad. Kejadian kedua yang dialami oleh Wild adalah ketika terjadi ketegangan antara Jerman Timur dan Jerman Barat semasa Perang Dingin dan di masa terjadinya anti-agama dan anti-Islam di negera komunis. Dalam masa-masa seperti ini, sangat rentan membicarakan teks suci hingga datang masa Stanilisme di tahun 1949 sikap penguasa menjadi lebih ramah terhadap Islam dan Uni Soviet menginginkan agar kaum muslimin diperlakukan dengan baik.[58]

[57] Von Denffer, "History of the Translation of the Meanings of the Qur`an in Germany ..", 61.

[58] "Reading the Quran in Germany", dalam https://news.harvard.edu/gazette/story/2010/10/reading-the-quran-in-germany/ (diakses pada 19 April 2022).

Di samping Wild, di Jerman juga berkiprah Angelika Neuwirth (lahir 1943), seorang profesor perempuan di Universitas Freie, Berlin, yang kini menjadi direktur proyek riset *Corpus Quranicum*. Proyek ini diusung oleh *Berlin-Bradenburg Academy of Sciences and Humanities* yang meneliti tentang edisi kritis al-Qur`an. Penelitian ini dilakukan terhadap bentuk tulisan tangan dan tradisi lisan berkaitan dengan teks al-Qur`an, juga penafsiran yang berkembang yang dilihat sebagai perkembangan historisnya. Sebagian bahannya telah dikumpulkan selama Perang Dunia II oleh Gotthelf Bergsträsser dan Otto Pretzl. Namun, koleksi itu disebutkan telah hancur setelah pemboman bangunan tempat penyimpanannya oleh Angkatan Udara Kerajaaan (RAF) Inggris pada 24 April 1944. Penelitian ini bertolak dari asumsi bahwa Jazirah Arab di abad ke-7 M, ketika turunnya al-Qur`an, bukanlah wilayah yang vakum dari kontak sejarah dengan wilayah-wilayah lain, melainkan bersentuhan intensif dengan Byzantium, Persia, dan ide-ide Gnostisisme, Kristen awal, syair Arab klasik, dan Yahudi Rabbinik. Penelitian ini bertujuan untuk memilah antara manuskrip dan pembacaan (*qirā`ah*) yang diriwayatkan secara lisan, serta dokumen dari dua tradisi itu (tulisan dan lisan). Penelitian juga bertujuan menyediakan database teks-teks internasional (teks pra-Qur`an dan teks Yahudi-Kristen).[59] Dengan arah kajian ini, maka orientalisme kontemporer, sebagaimana dinilai Reynolds sebagai representasi abad keemasan, sebenarnya tidak seluruhnya benar, karena pertanyaan tentang otentisitas al-Qur`an sebagai kelanjutan tesis Noldeke dan beberapa orientalis lain menjadi muncul kembali. Kajian yang bertujuan menelusuri beberapa varian teks sebagai dasar "al-Qur`an edisi kritis" tentu akan berujung pada kesimpulan tentang mana saja teks awal dan yang berkembang atau dibakukan kemudian. Konsekuensi kajian ini adalah menggugat al-Qur`an yang sekarang ada di tangan kaum muslimin. Meskipun demikian, hal ini ditanggapi beragam.[60]

[59] "Corpus Coranicum", dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Corpus_Coranicum (diakses pada 19 April 2022).

[60] Bandingkan, misalnya, dengan Lien Iffah Naf'atu Fina, "Membaca Metode Penafsiran al-Qur`an Kontemporer di Kalangan Sarjana Barat: Analisis Pemikiran Angelika Neuwirth", dalam *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 18, no. 2 (2014), 274.

Peran Jerman dalam sejarah panjangan kiprah orientalisme dalam kajian al-Qur`an tidak bisa dipisahkan dari pusat-pusat kajian ketimuran (*oriental studies*). Khusus tentang kajian al-Qur`an, beberapa universitas di Jerman disebutkan membuka kajian ini: Leipzig, Berlin, Munchen, Bamberg, Bonn, Hamburg, Tuebingen, Halle, dan Frankfurt. Di sini, hanya dijelaskan *Universitas Leipzig (Universität Leipzig)*.

Studi ketimuran di sini merupakan bagian dengan kajian sejarah dan seni, tepatnya di *Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften* (Fakultas Sejarah, Seni, dan Kajian Ketimuran) terletak di Schillerstr 6, Leipzig.

Foto penulis di depan perpustakaan Fakultas Sejarah, Seni, Kajian Ketimuran

Foto: Universitas Leipzig.
Sumber: www.uni-leipzig.de

Universitas Leipzig meliputi beberapa fakultas dengan fasilitas yang lengkap. Salah satu yang menjadi jantung universitas ini adalah perpustakaan (*Universität Bibliotik Leipzig dan* milik Institut Kajian Ketimuran sendiri). Perpustakaan ini tidak luas, tapi memiliki koleksi-koleksi literatur beberapa bahasa: Jerman, Inggris, Arab, China, India, dsb. Perpustakaan ini, tentu saja, hanya sebagian dari beberapa perpustakaan di Jerman yang berisi sumber kajian Islam. Jacques Waardenburg menyebutkan dua perpustakaan penting di Jerman yang memuat koleksi manuskrip dalam kajian ketimuran, yaitu *the Bavarian State Library* di Munich (didirikan pada 1558) dan Perpustakaan Jerman Barat (ketika Waardenburg menulis) yang didirikan pada 1661 di Marburg. Juga ada *Niedersächsische Staats-*

und Universitätsbibliothek di Göttingen yang juga menyimpan manuskrip. Pada tahun 1975, ada sebuah proyek yang melakukan katalogisasi manuskrip sebanyak 25.000 karya.[61]

Kajian bahasa Arab, sebagai kunci dalam memahami sumber-sumber ajaran Islam, merupakan kajian yang sangat penting di samping kajian al-Qur`an. Orientalis Jerman pertama yang ahli dalam bahasa Arab adalah Johann Jakob Rieske (1716-1774). Kajian tentang bahasa Arab di Eropa secara intensif dilakukan sejak awal abad ke-19 M dan orientalis pertama ketika itu berasal dari Perancis, A. I. Sylvestre de Sacy (1758-1838).[62]

Oleh karena itu, di Universitas ini juga dikembangkan pembelajaran bahasa Arab. Prof. Dr. Eckehard Schulz, seorang professor studi Arab. Dengan penguasaannya dalam bahasa Arab, ia mendesain pengajaran bahasa Arab untuk orang-orang asing, sehingga memungkinkan orang yang sama sekali baru belajar bahasa Arab bisa menguasainya dengan pengajaran intensif dalam beberapa bulan. Di samping di Universitas Leipzig, ia juga memberikan pengajaran bahasa Arab untuk orang-orang asing (*ghayr al-nāthiqīn bihā*) di Qatar. Ia juga mengembangkan modul bersama Günter Krahl dan Wolfgang Reuschel, *Standard Arabic*: *An Elementary Intermediate Course*[63] dan karya Eckehard Schulz sendiri, *Bahasa Arab Baku dan Modern: al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āshirah* (dilengkapi dengan CD), versi bahasa Indonesia yang diterjemahkan oleh Esie Hartianty, SS. dan suaminya, Dr. Thoralf Hanstein.[64]

b. Inggris

Kajian orientalis terhadap al-Qur`an di Inggris dilakukan di beberapa universitas, antara lain, University of London. Di

[61] Jacques Waardenburg, "The Study of Islam..", 16.

[62] Waardenburg, "The Study of Islam..", 2.

[63] (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

[64] (Yogyakarta: LKiS, 2009). Buku ini, sebelum diterbitkan, ditelaah ulang oleh beberapa dosen di Indonesia yang dipercayakan oleh Kementerian Agama, antara lain: Dr. Sukamto, Drs. Muhbib Abdul Wahab, M.A., dan Prof. Dr. H.D. Hidayat.

Universitas ini terdapat *School of Oriental and African Studies* (SOAS). Sekolah tinggi ini dibangun pada 1916 sebagai *The School of Oriental Studies* (Sekolah Kajian Ketimuran). Nama lembaga masih dipertahankan hingga pada 1938, ketika dibangun pusat kajian Afrika. Lembaga ini kemudian menggabungkan antara kajian ketimuran dan kajian Afrika. Pada tahun 1946, berdasarkan Laporan Scarbrough, direkomendasikan perlu kajian tentang Asia dan Afrika di London yang berbeda dengan program di universitas-universitas lain. Kemudian, berdasarkan Laporan Hayter pada 1961, disebutkan adanya peningkatan minat pada kajian-kajian sosial.[65] SOAS semula dididirikan untuk mendidik para administrator Britania untuk ditempatkan di seluruh daerah yang menjadi kekuasaan Kerajaaan Inggris. Sejak itu, Sekolah ini tumbuh pesat dan paling terkemuka dalam kajian Asia dan Afrika. Perpustakaannya yang bertempat yang dibangun oleh Sir Denys Lasdun adalah perpustakaan terbesar di Eropa yang memuat bahan-bahan tentang Asia dan Afrika. Sekolah ini telah melahirkan beberapa tokoh terkenal seperti Akbar S. Ahmed (antropolog), Syed Muhammad Naquib al-Attas (pemikiran Islam asal Malaysia), dan Bernard Lewis (sejarawan neo-konservatif). Di Sekolah ini, terdapat beberapa orientalis sebagai pengkaji Islam yang menjadi pengajar yang terkenal, seperti Patricia Crone, Alfred Guillaume, Bernard Lewis (juga alumnus), dan John Wansbrough. Sekarang, SOAS dipimpin oleh direkturnya, Prof. Paul Webley.[66]

Lembaga ini aktif dalam kajian Islam umumnya dan kajian al-Qur`an secara khusus. Secara berkala, SOAS misalnya menerbitkan *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (terbit tiga kali setahun), di mana kajian tentang agama menjadi salah satu aspek yang dikaji. Bahkan, SOAS juga menerbitkan jurnal tentang Indonesia dan Dunia Melayu (*Indonesia and the Malay World*) dan *Journal of Quranic Studies*. Jurnal terakhir ini disebutkan mempublikasikan artikel hasil riset yang memuat pendekatan dan

[65] https://www.soas.ac.uk/about/history/ (diakses pada 22 April 2022).

[66] https://id.m.wikipedia.org/wiki/School_of_Oriental_and_African_Studies (diakses pada 23 April 2022).

model pembacaan baru terhadap al-Qur`an. Jurnal ini dikelola oleh *Centre of Islamic Studies* (Pusat Studi Islam).[67]

Foto: kantor SOAS di University of London (sumber: https://www.soas.ac.uk/)

Dalam perkembangan kajian orientalisme tentang al-Qur`an, ada beberapa nama orientalis yang karyanya banyak menjadi perhatian. Patricia Crone (28 Maret 1945-11 Juli 2015), misalnya, dikenal dengan karyanya, *Hagarism*, sebuah karya yang berisi pandangan revisionismenya dalam kajian Islam dan teruatama dalam konteks ini sikap kritisnya terhadap historisitas tradisi-tradisi terkait awal Islam. Dalam karyanya bersama Michael Cook tersebut, ia membangun tesis bahwa kemunculan Islam dibentuk oleh sumber-sumber Armenia, Yunani, Aramaik, and Syria. Baik Crone maupun Cook berpandangan bahwa kemunculan Islam adalah hasil peleburan peradaban Timur Jauh. Ada tiga hal penting yang menjadi point tesisnya: (1) historisitas sumber-sumber Islam tentang awal Islam harus dipertanyakan; (2) Islam berakar dari ajaran Yahudi, Yahudi, dan tradisi Arab sendiri; (3) Mekkah bukan tempat pusat Islam awal berkembang, melainkan daerah Arab bagian barat daya.[68]

Meskipun fokus kajian Crone adalah tradisi awal Islam, implikasinya juga berimbas pada persoalan tentang al-Qur`an sebagai sumber awal Islam tersebut. Dengan mempertanyakan tradisi-tradisi awal Islam, maka persoalan sumber historis, termasuk al-Qur`an, bagi

[67] https://www.soas.ac.uk/islamicstudies/jqs/ (diakses pada 22 April 2022).

[68] https://en.m.wikipedia.org/wiki/Patricia_Crone (diakses pada 23 April 2022).

keberadaan Islam tentu akan diragukan juga, sama halnya dengan Joseph Schacht yang menafikan peran al-Qur`an dalam legislasi Islam.

Crone berperan dalam kesarjanaan orientalis tentang al-Qur`an. Bahkan, karirnya belakangan dikembangkannya pada kajian al-Qur`an, tradisi kultural dan keagamaan Irak dan Iran.[69] Ia menulis The Qur`ānic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes. Di dalamnya, ia misalnya menyatakan bahwa al-Qur`an sangat tidak bisa dijadikan pegangan dalam hal menyebut lingkungan di mana ia diturunkan. Al-Qur`an juga disebut tidak informatif, karena kitab suci disebutnya semata hanya merujuk kepada individu, tempat, dan kejadian sebagaimana sejarawan ingin tuturkan. Jika al-Qur`an kepada Mekkah, menurutnya, tidak ada indikasi bahwa Mekkah memegang peran penting dalam kehidupan Nabi Muhammad (Crone merujuk kepada Q.S. 48: 24). Jika al-Qur`an merujuk kepada Badr, menurut Crone, tidak berarti bahwa tempat/ situs perang (Perang Badr). Berkaitan dengan penafsiran-penafsiran yang dikemukakan oleh penafsir, Crone lebih hati-hati, terbukti dari kajiannya terhadap lima belas penafsiran yang diajukan oleh penafsir, ia menganggapnya tidak tepat, karena penafsiran-penafsiran itu hanya bertolak dari upaya menyesuaikan dengan kata perkata dalam ayat, bukan berdasarkan apa yang dijelaskan oleh Nabi Muhammad atau para Sahabat beliau.[70]

Di samping Crone, nama John Wansbrough juga dikenal luas karena tesisnya yang kontroversial tentang latar belakang al-Qur`an yang disebutnya berlatarbelakan Yahudi dan Kristen (*Judaeo-Christian milleu*). Hal ini telah banyak diketahui melalui karyanya, *Quranic Studies*.[71]

Keberadaan SOAS sekarang menjadi berbeda dengan keterlibatan sejumlah pengkaji muslim, seperti M. A. S. Abdel Haleem (profesor Studi Islam King Fahd di SOAS). Ia adalah jebolan Universitas al-Azhar, kemudian SOAS dan Universitas Cambridge.

---

[69] https://en.m.wikipedia.org/wiki/Patricia_Crone (diakses pada 23 April 2022).

[70] Robert Hoyland, "Patricia Crone on the Qur`an (review)", dalam *JOSS*, vol. 63, no. 2 (2018), 526.

[71] Pemikiran Wansbrough tidak diuraikan di sini, karena sudah banyak diulas.

Intelektual asal Mesir ini ikut mewarnai kajian-kajian di Sekolah Tinggi sejak 1971. Ia menjadi penyeimbang, bahkan menjadi kritikus terhadap kajian-kajian orientalis. Sebagai contoh, dalam tulisannya, "The Sword Verse Myth" (Mitos Ayat Pedang), ia mengritik tuduhan Michael Cook yang menganggap al-Qur`an menjustifikasi kekerasan terhadap non-muslim karena Q.S. al-Tawbah: 5 yang berisi pernyataan "*faqtulū al-mushrikīn*" yang bermakna *perintah* untuk membunuhi orang-orang musyrik. Menurut Abdel Haleem, penerjemahan Cook adalah keliru dengan menyebut *amr* tersebut sebagai perintah, melainkan seharusnya hanya sebagai pilihan (kebolehan). Kesimpulan ini ditarik karena sebelum turunnya ayat ini, kaum musyrikin telah mengadakan perjanjian damai dengan kaum muslimin, namun pihak pertama tersebut melanggarnya. Oleh karena itu, ayat ini menjadi solusi bagi keum muslimin berupa pilihan untuk memerangi mereka.[72] Di samping itu, menurutnya, ayat ini sebenarnya tidak memiliki perbedaan substansial dengan ayat-ayat kebolehan berperang yang turun sebelumnya, kecuali hanya dalam beberapa hal.[73]

Untuk menyeimbangkan berbagai kajian orientalis yang dianggapnya keliru, Abdel Haleem sendiri menulis *The Qur`an: A New Translation*. Dalam peluncurannya pada 13 Mei 2004 di Galeri Brunei di SOAS dan dihadiri oleh direktur, Prof. Collin Bundy, pembicara tamu Pangeran Hassan bin Talal dari Yordania, dan Prof. David Ford dari Universitas Cambridge, karya ini disebut sebagai karya yang memudahkan pembaca berbahasa Inggris. Abdel Haleem disebut telah mampu mentransformasikan struktur bahasa Arab yang komplek ke bahasa Inggris modern dengan secara halus menjunjung kebebasan tanpa harus mengorbankan teks. Ini menjadi sisi menarik tidak hanya bagi pembaca muslim, melainkan juga

[72] Lihat M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam Peña Marín, Salvador, de Larramendi, dan Miguel Hernando (eds), *El Coran ayer y hoy* (*The Qur`an Yesterday and Today*) (Cordoba: Berrenice, 2008), 307-340. Saya mengucapkan terima atas kebaikan Abdel Haleem yang telah mengirimkan tulisannya ini kepada saya.

[73] Lihat lebih lanjut dalam Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat-ayat Damai*: *Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020), 203-205.

pembaca non-muslim yang penasaran dengan agama Islam yang di Barat dianggap kontroversial.[74] Di samping terjemah al-Qur`an ini, Abdel Haleem juga menulis beberapa karya, antara lain: *Exploring the Qur`an: Context and Impact* (2017).

[74] "The Qur`an: A New Translation", dalam https://www.soas.ac.uk/islamic-studies/research/quran/ (diakses 23 April 2022).

BAB VI
KAJIAN AL-QUR`AN: ANTARA "MERAWAT" TRADISI KEILMUAN KLASIK DAN MODERN, DARI INTEGRASI ILMU HINGGA EKSISTENSI KELEMBAGAAN

A. Kajian Klasik dan Kajian Modern

Secara historis dan faktual, kajian al-Qur`an dan tafsir, sebagaimana dikemukakan telah mengalami perkembangan dan secara normatif, memang harus dikembangkan di masa depan. Al-Suyūṭī yang menulis *al-Itqān* dengan bertolak dari *al-Burhān* karya al-Zarkasi dan juga menulis *al-Taḥbīr* dengan bertolak dari *Mawāqi' al-Ulūm* karya al-Bulqīnī memang punya kesadaran bahwa ulūm al-Qur`ān memang harus dikembangkan. Apa yang menggerakkan al-Suyūtī di tengah karya-karya yang sudah ditulis oleh para ulama sebelumnya? Ia menulis di awal karyanya, *al-Taḥbīr*, sebagai berikut: "Sesungguhnya ilmu, meskipun jumlahnya banyak dan tulisan tentang itu tersebar di timur dan di barat, pangkalnya adalah laut yang dasarnya tidak bisa dicapai, dan batas akhirnya adalah pegunungan tinggi yang tidak bisa didaki hingga ke puncaknya. Oleh karena itu, masih terbuka bagi seorang intelektual setelah intelektual yang lain tentang beberapa hal yang mungkin latar belakangnya tidak dirasakan oleh orang-orang terdahulu".[1] Menurut al-Suyūṭī, tidak ada akhir dari suatu ilmu, karena ilmu, termasuk tentang al-Qur`an, ruang lingkupnya luas, hingga diumpamakannya seperti laut yang dasarnya sangat dalam atau seperti gunung yang puncaknya sangat tinggi, bahkan tak tergapai hingga ke ujungnya. Atas dasar ini, menurutnya, para penulis belakang dengan alasan tertentu bisa menulis lagi tentang suatu bidang ilmu yang meski sudah banyak karya-karya di bidang itu. Al-Suyūṭī kemudian mengembangkan bidang-bidang atau isu-isu dalam bidang *'ulūm al-Qur`ān* dari perspektif khususnya tafsir sebagaimana hal ilmu

muṣṭalaḥ al-ḥadīts (*'ilm al-tafsīr alladzī huwa ka muṣṭalaḥ al-ḥadīts*). Atas dasar ini, memasukkan beberapa pembahasan tentang ḥadīts ke dalam *'ulūm al-Qur`ān*.

Di era kontemporer seperti sekarang ini, sejumlah nama penulis telah mengajukan pengembangan, seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Ḥasan Ḥanafī. Berbeda dengan Abū Zayd yang dalam karyanya, *Mafhūm al-Nass: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur`ān* yang cenderung tidak mengajukan pembaruan pembidangan (usulan isu-isu yang dibahas), melainkan memperbaruinya dari pemahaman tentang konsep-konsep kunci, seperti *al-makkī* dan *al-madanī*, serta *asbāb al-nuzūl*, maka Ḥasan Ḥanafī dalam karya *Min al-Naql ilā al-'Aql* melakukan tidak penataan sistematika bahasa dalam *'ulūm al-Qur`ān*, melainkan juga sekaligus mengemukakan perspektif baru.

Jika al-Suyūṭī melakukan sistematisasi 'ulūm al-Qur`ān atas dasar perspektif ilmu *muṣṭalaḥ al-ḥadīts*, serta Abū Zayd dan Ḥasan Ḥanafī memperbaruinya atas dasar perkembangan dalam ilmu sosial dan humaniora, maka seharusnya atas dasar historisitas perkembangan *'ulūm al-Qur`ān* dan atas dasar kebutuhan dalam pengembangan ilmu, *'ulūm al-Qur`ān* dikembangkan secara lebih ekstensif dan intensif dalam konteks integrasi keilmuan. Ziauddin Sardar dalam karyanya *How Read the Qur`an* menyatakan pentingnya aktualisasi penafsiran al-Qur`an di zaman modern. Itu artinya bahwa penafsiran itu juga harus bertolak dari pembaruan dalam *ulūm al-Qur`ān* sebagai langkah awalnya.

B. Kajian Monodisipliner dan Kajian Integratif

Dari pemetaan kajian al-Qur`an di beberapa perguruan tinggi di Indonesia, dalam hal ini UIN Syarif Hidayatullah, UIN Sunan Kalijaga, dan UIN Maliki Malang, perkembangan kajian tafsir integratif (*al-tafsīr al-'ilmī*) secara semarak dilakukan di UIN Maliki, namun dengan arah model penafsiran yang cenderung sebagian berupa ayatisasi. Berbeda dengan kondisi di perguruan tinggi, di dua UIN yang lain, justeru perkembangannya sangat minim.

Persoalan tentang integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah ini sebenarnya adalah persoalan tentang kemoderenan, yaitu sebagaimana disarankan oleh Sardar, perlu menghidangkan ajaran al-Qur`an dalam "bahasa" modern yang diterima oleh kaum muslimin yang juga hidup di dunia modern. Senada dengan Sardar, al-Khālidī dari Yordania dalam salah satu kaidah berinteraksi dengan al-Qur`an dalam karyanya, *Mafātīḥ li al-Ta'āmul ma' al-Qur`ān* (Kunci berinteraksi dengan al-Quran) juga menyarankan bahwa al-Qur`an tidak hanya dijadikan sebagai kitab suci yang memuat ajaran tentang keselamatan di akherat, melainkan juga memuat petunjuk bagi kaum muslimin untuk hidup secara berperadaban yang maju di dunia ini.

Ada dua *problem* yang dihadapi oleh perguruan tinggi Islam di Indonesia dalam konteks ini. Pertama, dalam kasus UIN Maliki Malang, reorientasi metodologis tafsir ilmiah yang secara adil dan seimbang dalam mempertimbangkan antara teks dan temuan ilmu pengetahuan perlu dilakukan, agar tuduhan ayatisasi yang berujung pada apologia, bisa dihindari. Atas dasar ini, riset ilmiah dalam ilmu pengetahuan secara orisinal yang menjadi tugas bagi ilmuwan muslim sama pentingnya dengan tugas penafsir yang menggali makna dari teks al-Qur`an. Kedua, di sisi lain, dua UIN lain menghadapi masalah dalam hal tindakan nyata dalam menafsirkan secara ilmiah, tidak hanya dalam bentuk wacana metodologi tafsir dan kajian-kajian sosiologis dan antropologis di mana para pengkaji hanya memosisikan diri sebagai "*spectator*" (pengkaji, analisis, atau kritikus tafsir, *nāqid al-tafsīr*) dibandingkan "*actor*" (penafsir, *mufassir*).[2]

Kajian integratif terhadap al-Qur`an sebenarnya sama pentingnya dengan kajian-kajian monodisipliner yang sebenarnya tetap diperlukan dalam menjelaskan ajaran-ajaran al-Qur`an dari perspektif normatif. Kajian-kajian seperti telah dilakukan oleh para

[2] Kajian evaluatif tentang penerapan integrasi ilmu, khususnya dalam bidang tafsir ilmiah, bisa dalam Wardani, *Tafsir Ilmiah (al-Tafsīr al-'Ilmī) Sebagai Intergrasi Ilmu: Konseptualisasi Metode Penafsiran dan Penerapannya di Universitas Islam Negeri di Indonesia* (Banjarmasin: Zahir Publishing, 2021).

ulama klasik dan telah menghasilkan berbagai karya yang berisi penjelasan tentang ajaran-ajaran al-Qur`an. Tradisi keilmuan seperti ini tentu saja tetap harus dipertahankan sebagai tradisi keilmuan klasik yang telah berabad-abad menjelaskan ajaran-ajaran al-Qur`an dalam bentuk ribuan karya tafsir klasik. Kekuatan pada riwayat (*naql*) dan kekayaan informasi yang dihidangkan menjadi sumber-sumber yang sangat berguna bagi kita, tidak hanya karena kita harus bertolak dari tradisi, melainkan juga menjadikannya sebagai titik-tolak untuk kemoderenan.

C. Perguruan Tinggi, Asosiasi Keilmuan, dan Lembaga Kajian al-Qur`an

Secara teoretis, memang unsur triadik peran kelembagaan dalam pengembangan keilmuan adalah sangat penting. Hubungan yang sinergis antara tiga lembaga ini diperlukan karena kajian al-Qur`an tidak hanya secara akademik formal dilakuakan di perguruan tinggi, melainkan juga dikembangkan dalam bentuk kajian-kajian yang lebih komprehensif di asosiasi keilmuan dan lembaga atau pusat kajian tentang al-Qur`an, baik dalam bentuk riset-riset maupun pertemuan-pertemuan ilmiah.

Di Indonesia, perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI), baik negeri (STAIN, IAIN, dan UIN) maupun swasta (STAIS, IAI, IIQ, dan IPTIK) menjadi ujung tombak di mana kajian-kajian al-Qur`an dilakukan secara intensif. Di tiga daerah (Tangerang, Malang, dan Yogyakarta) yang dikaji di sini, terdapat beberapa perguruan negeri dan swasta, bahkan lembaga atau pusat kajian tentang al-Qur`an dengan fokus kajian yang berbeda. Tidak hanya dalam hal integrasi ilmu, dalam hal ini pengembangan tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*) yang berbeda konseptualisasi dan penerapannya, tiga UIN yang dikaji di sini juga mengembangkan kurikulum pembelajaran kajian al-Qur`an yang memiliki arah yang berbeda. Di UIN Maliki Malang, misalnya, penghapalan (*taḥfīẓ*) al-Qur`an memperoleh proporsi dalam kurikulum, berbeda dengan kurikulum yang dikembangkan di UIN Syarif Hidayatullah dan UIN Sunan Kalijaga di mana isu-isu

metodologi tampak ditekankan. UIN Maliki Malang searah dengan IIQ dan IPTIQ dalam hal memosisikan perguruan tinggi sebagai lembaga yang tidak hanya menyiapkan bekal keilmuan, melainkan juga penguasaan aspek praktis-amaliah (seperti penguasaan hapalan al-Qur`an). Salah satu alasan yang disebut mendasarinya adalah keinginan menjadikan perguruan tinggi mengadopsi sebagian model pendidikan di pesantren.

Hubungan perguruan tinggi dengan kelompok ilmuwan dan masyarakat umumnya tentu masih merupakan harapan yang tidak sepenuhnya terwujud. Masyarakat akademi di QUHAS seharusnya menjadi wadah yang tidak hanya diisi dengan kajian akademik sebagai perpanjangan atau perluasan isu-isu akademis yang dibahas di perguruan tinggi, melainkan juga sebaiknya menjadi penghubung perguruan tinggi dengan lembaga kajian al-Qur`an seperti PSQ yang menyahuti kebutuhan masyarakat.[3]

D. Trend di Dunia Muslim dan di Dunia Barat

Sebagaimana memiliki perbedaan dengan trend kajian di dunia Barat, kajian al-Qur`an di belahan dunia Muslim, khususnya di Timur Tengah, memiliki perbedaan satu sama lain. Sebagaimana dipetakan, perkembangan di Arab Saudi cenderung tidak merata, di mana kajian al-Qur`an di perguruan tinggi lebih cenderung "merawat" tradisi keilmuan Islam klasik dan penguatan penguasaan, khususnya hapalan dan ilmu-ilmu klasik, seperti *qirā'āt* dibandingkan kajian al-Qur`an di lembaga-lembaga di luar perguruan tinggi, seperti di *Markaz Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur`ānīyah*. Memang, dua lembaga ini (perguruan tinggi dan lembaga di luarnya) bisa dianggap saling melengkapi. Namun, ditinjau dari aspek lain, di mana perguruan tinggi seharusnya menjadi garda terdepan, maka kajian akademis seharusnya dikembangkan secara seimbang dengan ikhtiar menjaga tradisi keilmuan klasik itu. Kajian di Arab Saudi, khususnya

[3] Program-program di PSQ tidak hanya berupa program kajian akademik, melainkan juga forum kajian yang menyahuti kebutuhan langsung masyarakat, misalnya, *ḥalaqah* atau pengajian tafsir yang dihadiri oleh ibu-ibu.

di perguruan tinggi, cenderung konservatif, kurang melakukan pengembangan. Kajian al-Qur`an seharusnya dilakukan dengan dua misi, yaitu (1) misi akademis dengan menempatkan kajian ini secara ilmiah serta melakukan riset dan pengembangan, dan (2) misi keagamaan dengan menjadikan al-Qur`an sebagai kitab suci yang berisi petunjuk tentang hidup dan ibadah, sehingga membacanya dengan baik, bahkan menghapalnya, dan merenungi makna kandungannya sebagai penganut Islam harus dilakukan. Riset dan keterlibatan adalah dua hal yang perlu dilakukan.

Kondisi keilmuan di Arab Saudi berbeda dengan kondisi keilmuan di Mesir. Negara ini dengan perguruan tinggi Islam di dalamnya adalah contoh ideal, di mana kedua misi ini berjalan secara seimbang sebagai misi perguruan tinggi. Universitas al-Azhar, misalnya, adalah perguruan tinggi di mana misi akademis dan misi keagamaan. Kajian akademis tentang al-Qur`an berjalan secara dinamis, meskipun sebagai perguruan tinggi, al-Azhar memiliki kontrol atas pemikiran liberal yang berkembang. Berbeda dengan Arab Saudi dan Mesir, Yordania relatif terlambat perkembangannya dalam kajian-kajian al-Qur`an. Beberapa sosok penulis terkenal memang lahir dari perguruan tinggi, seperti Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī dan Ziyād Khalīl al-Daghāmīn. Namun, nama-nama intelektual ini terbilang sedikit dibandingkan nama-nama intelektual Arab Saudi dan Mesir.

Dari segi trend kajian yang berkembang di tiga negara ini, Arab Saudi mengembangkan isu metodologis, misalnya, tentang *qawā'id al-tafsīr*, terutama oleh kelompok penulis *Markaz Tafsīr* di tangan Musā'id al-Ṭayyār dan kawan-kawan. Meskipun isu ini tidak khas diusung oleh penulis Saudi, namun perhatian mereka terhadap isu ini cukup kuat. Arab Saudi juga berkembang dalam penulisan tafsir-tafsir mutakhir, meskipun bentuknya sebagian hanya ringkasan dari kitab-kitab tafsir klasik atau sebagian ditulis oleh tim penulis. Namun, orientasi madzhab Salaf tetap menonjol dalam penulisan tafsir, sehingga sumber-sumber yang dijadikan rujukan dipilih secara selektif berdasarkan saringan madzhab ini.

Berbeda dengan Arab Saudi, Mesir tentu lebih dinamis. Penulisan tentang metodologi tafsir tidak hanya digali dari khazanah Islam klasik, melainkan juga dari pemikiran Barat, baik yang diadopsi secara langsung sehingga tampak "terbaratkan" (*Westernized*), seperti pada Abū Zayd yang menerapkan teori Jakobson dalam penafsiran al-Qur`an, maupun beberapa kerangka berpikirnya saja yang digunakan sebagai *framework*, seperti pada Abdullāh Dirāz yang dididik dari Sorbonne kemudian menulis tentang etika al-Qur`an dari perspektif etika teoretis (*al-akhlāq al-naẓarīyah*). Mesir diwarnai oleh trend pemikiran yang konservatif, moderat, hingga liberal. Sedangkan, Yordania tidak tampak—sepengetahuan penulis—tidak menunjukkan perkembangan sedinamis Mesir, namun meski diperintah oleh Kerajaan Hasyimiyyah yang identik dengan Syiah, tidak tampak bahwa aliran ini menjadi pengontrol atas aliran lain (Sunni), seperti kasus di Arab Saudi, di mana penulisan tafsir diwarnai, baik secara eksplisit maupun implisit, oleh aliran anutan penguasa.

Fenomena perkembangan kajian al-Qur`an di tiga negara ini menunjukkan adanya kesadaran akan kemoderenan, terutama dalam isu metodologi, sedangkan dalam konteks penulisan tafsir, kemoderenan itu tidak merata, karena sebagian negara masih cenderung konservatif.

Jika dibandingkan dengan perkembangan kajian al-Qur`an di Barat, dalam hal ini Jerman dan Inggris, kajian orientalisme—berbeda dengan kajian di dunia Islam—memang tipikal "*outsider*" (orang luar Islam) yang bersikap kritis bahkan terhadap persoalan otentisitas al-Qur`an sendiri sebagai kalam sejati Tuhan. Meskipun, sebagaimana disebut oleh Reynolds, terjadi pergeseran kajian orientalisme dari model lama ke model sekarang yang lebih ilmiah, terbuka, dan kolaboratif antara muslim dan non-muslim, ciri khas itu tetap ada. Tiga trend kajian al-Qur`an di dunia Barat, sebagaimana dijelaskan, tentu saja hanya ciri umum yang membedakan satu fase dari fase perkembangan lain. Sejak dulu hingga sekarang, kajian orientalis selalu berinovasi dengan menawarkan metodologi pembacaan yang tidak biasa – dari perspektif tradisi keilmuan muslim—terhadap

al-Qur`an. Berbagai pendekatan, seperti pendekatan historisisme dan kritik Bibel, ditawarkan dalam memahami al-Qur`an. Sebagian pendekatan itu tentu saja tampak reduksionis dan terkesan dipaksakan. Oleh karena itu, trend kajian yang simpatik juga menwarnai kajian Barat.

Dalam konteks kemoderenan, kajian al-Qur`an di dunia Islam seharusnya lebih terbuka terhadap kemungkinan berbagai tawaran. Berbagai tawaran pendekatan sebaiknya dikaji secara ilmiah dan tentu saja melucuti kandungan bias ideologisnya, sebagaimana tampak dari sikap Fazlur Rahman yang menerima pendekatan sosial dalam mengkaji Islam, namun dalam bentuk baru (*newer social scientific*).

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Jurnal

Al-'Awwā, Salwā Muḥammad. *Al-Wujūh wa al-Naẓā`ir*. Cairo dan Beirut: Dār al-Syurūq, 1998.

Abdel Haleem, M. A. S. "The Sword Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)". Dalam Peña Marín, Salvador, de Larramendi, dan Miguel Hernando (eds). *El Coran ayer y hoy* (*The Qur`an Yesterday and Today*). Cordoba: Berrenice, 2008.

Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2020.

Abū 'Aṣī, Muḥammad Sālim. *Aḍwā` 'alā Ta`wīl Musykil al-Qur`ān Libni Qutaybah*. Cairo: Maktabat al-Īmān, t.th.

_____. *Al-Naba` al-'Aẓīm: Ḥaqā`iq wa Tajalliyāt*. Cairo: Maktabat al-Īmān, t.th.

_____. *Al-Nahj al-Jadīd fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. T.tp: t.p., t.th.

_____. *Fahm Judzūr al-Bayān li al-Syaikh Ghazlān*. Cairo: Maktabat al-Īmān, t.th.

_____. *Ḥaqā`iq 'an Ulūm al-Qur`ān fī Muwāfaqāt al-Syāṭibī*. Cairo: Maktabat al-Īmān, 2018.

_____. *Asbāb al-Nuzūl: Taḥdīd Mafāhīm wa Radd Syubuhāt*. Cairo: Maktabat al-Īmān, 2018.

_____. *Maqālatāt fī al-Ta`wīl: Ma'ālim fī al-Manhaj wa Raṣd li al-Inḥirāf*. Cairo: Maktabat al-Īmān, 2018.

Amiroh, "Metode dan Corak Tafsir Muyassar Karya 'Aidh al-Qarni". Skripsi. Semarang: UIN Walisongo, 2015.

Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr al-Islāmī*: *Qirā`ah 'Ilmīyah*. Beirut: Markaz al-Inmā` al-Qawmī, 1987.

Bahri, Zainul. "Ilmu-Ilmu Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menatap Masa Depan: Sebuah Pemetaan Keilmuan". *Media*, vol. 17, no. 2 (2018): 136-137.

Al-Daghāmīn, Ziyād Khalīl. "Muḥaddidāt 'Alāqat al-Qur`ān al-Karīm bi al-Kutub al-Ilāhīyah al-Sābiqah wa Maqāṣiduha wa Ab'āduha

al-Manhajīyah". Dalam *Journal of Shariah and Law*, vol. 34 (2008): 205-259.

Al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*. Kuwait: Dār al-I'tiṣām, 1978.

_____. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Cairo: Dār al-Ḥadīts, 2005.

Effendi, Djohan. *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*. Jakarta: Serambi, 2012.

Ekawati, Mundzier Suparta, dan Khaeron Sirin. "Moderasi Kurikulum Perguruan Tinggi Islam Dalam Deradikalisasi Agama Di Indonesia". Dalam *Istiqro'*, vol. 16, no. 01 (2018).

Elisa, Irukawa. "Syarat Akreditasi Universitas Terbaik di Dunia Tarik Mahasiswa Sadar Meneliti", dalam https://www.duniadosen.com/universitas-terbaik-di-dunia/

Esack, Farid. *The Qur`an: an Introduction*. Oxford: Oneworld, 2002.

Fina, Lien Iffah Naf'atu. "Membaca Metode Penafsiran al-Qur`an Kontemporer di Kalangan Sarjana Barat: Analisis Pemikiran Angelika Neuwirth". Dalam *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 18, no. 2 (2014).

Fitria, Riri. "Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi". Dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 1, no. 2 (2011): 126-133.

Görke, Andreas. "Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Partial Exegesis, and Regional Particularities". Dalam *Tafsır and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. Andreas Görke and Johanna Pink. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Ḥanafī, Ḥasan. *Min al-Naql ilā al-'Aql* (Juz 1): *'Ulūm al-Qur`ān* (*Min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmil)*. Cairo: Dār al-Amīr, 2009.

_____. *Min al-Naql ilā al-'Aql: 'Ulūm al-Qur`ān min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmūl*. Cairo: Maktabat Madbūlī, 2014.

_____. *Ta`wīl al-Ẓāhirīyāt: al-Ḥālah al-Rāhinah li al-Manhaj al-Ẓāhirīyātī wa Taṭbīquh fī Ẓāhirat al-Dīn*. Cairo: Maktabat Madbūlī, 2013.

_____. *Ẓāhirīyāt al-Ta`wīl: Muḥāwalah fī Tafsīr Wujūdī li al-'Ahd al-Jadīd*. Cairo: Maktabat Madbūlī, 2013.

Hoyland, Robert. "Patricia Crone on the Qur`an (review)". Dalam *JOSS*, vol. 63, no. 2 (2018).

Husaini, Adian. "Belajar Islam untuk Merusak Islam", dalam https://adianhusaini.id/detailpost/belajar-islam-untuk-merusak-islam.

Jābirī, Muḥammad ʻĀbid al- *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʻArabīyah, 2008.

Jorgensen, Marianne dan Louise J. Phillips. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publication, 2002.

Keats, Jonathan. "The Origins of Flight, From Birds to Bugs to Planes", dalam https://www.discovermagazine.com/technology/the-origins-of-flight-from-birds-to-bugs-to-panes.

Khālidī, Ṣalāḥ ʻAbd al-Fattāḥ. *Kunci Berinteraksi dengan al-Qur`an*. Jakarta: Robbani Press, 2005.

Khallūf, ʻAlīy bin Muḥammad. *Tafsīr Makkah al-Mukarramah*. Riyadh: Mu`assasat al-Jarysīy/Jeraisy, 1438 H.

Maʼlūf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Aʻlām*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1986.

Maʼrifat, Muḥammad Hādī. *Sejarah al-Qur`an*, terj. Thoha Musawa. Jakarta: Al-Huda, 2007.

Mahmud, Moh. Nasir. *Orientalisme: al-Qur`an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaliuatif.)* Semarang: Dina Utama Semarang, t.th.

Mahpur, Muhammad dan Zainal Habib. *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat*. Malang: UIN-Maliki Press, 2006.

Mattulada. "Studi Islam Kontemporer (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi, dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan)." Dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama*: *Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Muslih, Mohammad. "Tren Pengembangan Ilmu Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". *Episteme*, vol. 12, no. 2 (2017).

Muthohharoh, Nur Millah Nur Kholis, dan Puspita Handayani. "Perbandingan Pembelajaran al-Qur`an di Arab Saudi dan Indonesia". Dalam *Scaffolding: Jurnal Pendidikan Islam dan Multikulturalisme,* vol. 4, no. 1 (2022).

Nashrullah, Nashih dan Novita Intan, "Kemenag Wacanakan Alih Status 30 IAIN Menjadi UIN", dalam https://m.republika.co.id.

Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi al-Qur`an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.

Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay," dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

_____. *Major Themes of the Qur`ān*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989.

Rahman, Yusuf. "Tren Kajian al-Qur`an di Dunia Barat". *Jurnal Studia Insania*, vol. 1, no. 1 (2013): 1-8.

_____. "Laporan Konferensi Internasional "The Qur`an and Hadits between Text and Context", 303-307 dalam https://www.proquest.com/openview/9fdd5261337ea423f21f096fb1c10ea5/1?pq-origsite=gscholars&cbl=4902179.

Rosyada, Dede. "Research University". Dalam http://www.uinjkt.ac.id/research-university/.

Al-Rūmī, Fahd. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqlīyah fī al-Tafsīr*. Riyāḍ: Idārat al-Buḥūts al-'Ilmīyah wa al-Iftā` wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1983.

Al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir. *al-Qawā'id al-Ḥisān*.(Damam, Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 1431 H.

Al-Sabt, Khālid 'Utsmān. *Qawā'id al-Tafsīr*: *Jam'an wa Dirāsatan,* Jilid 1. Mesir: Dār Ibn 'Affān, 1421 H.

Ṣāliḥ bin 'Abdullāh bin Ḥumayd. *Al-Mukhtaṣar fī Tafsīr al-Qur`ān*. Riyādh: al-Mukhtaṣar li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1440 H.

Salim, Abd. Muin. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Sardar, Ziauddin. *Ngaji Quran di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir*. Jakarta: Serambi, 2014.

Sasongko, Agung. "Pusat Penelitian dan Studi Islam Raja Faisal Riyadh Gelar Pameran Manuskrip Langka", dalam https://m.republika.co.id/berita/berita/r839od313/pusat-peenlitian-dan-studi-islam-raja-faisal-riyadh-gelar-pameran-manuskrip-langka.

Schulz, Eckehard, Günter Krahl, dan Wolfgang Reuschel, *Standard Arabic*: *An Elementary Intermediate Course*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Schulz, Eckehard. *Bahasa Arab Baku dan Modern: al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āshirah*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Shihab, M. Quraish. *"Membumikan" al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 1995.

_____. *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 8. Ciputat: Lentera Hati, 2008.

_____. *"Membumikan" al-Qur`an,* Jilid 2. Jakarta: Lentera Hati, 2011.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sya'rāwī* (*Khawāṭir Faḍīlat al-Syaikh Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī Ḥawla al-Qur`ān al-Karīm*), Jilid 1. Cairo: Akhbār al-Yawm, t.th.

Syaikh Ṣāliḥ bin 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad Āl al-Syaikh. *Al-Tafsīr al-Muyassar*. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Syarīf, 2013/ 1434.

Syamsuddin, Sahiron. *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*. Yogyakarta: Nawesea, 2007.

Syarīf, Muḥammad Ibrāhīm. *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm*. Cairo: Dār al-Salām, 2008.

Van Dijk, Teun A. "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity," dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Michael Meyer. London: Sage Publication, 2001.

Von Denffer, Ahmad. "History of the Translation of the Meanings of the Qur`an in Germany up to the Year 2000: A Bibliographic Survey", dalam *Journal of Quranic Research and Studies (Majallat al-Buḥūts wa al-Dirāsāt al-Qur`āniyyah)*, vol. 2, no. 3 (2010).

Waardenburg, Jacques. "The Study of Islam in German Scholarship", dalam *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji. Berlin dan New York: Mouton de Gruyter, 1997.

Wardani dan Taufik Warman Mahfuz. *Tafsir Indo-Melayu Abad Ke-20-21 M*. Banjarmasin: Antasari Press, 2020.

_____. *Peta Perkembangan Kajian-kajian al-Qur`an Terpublikasi di Kalimantan Selatan: Kesinambungan dan Perubahan*. Banjarmasin: Antasari Press, 2019.

Wardani, "Revisionisme dalam Studi al-Qur`an di Barat: Pendekatan, Tipologi, dan Relasi Pengetahuan-Kuasa dalam Kajian David S. Powers tentang Ayat-ayat Waris". Dalam *al-Banjari: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, vol. 19, no. 2 (2020), 216-259.

_____. *Ayat Pedang Versus Ayat-ayat Damai*: *Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020.

_____. *Tafsir Ilmiah (al-Tafsīr al-'Ilmī) al-Qur`an Sebagai Integrasi Ilmu: Konseptualisasi Metode Penafsiran dan Penerapannya di Universitas Islam Negeri di Indonesia*. Yogyakarta: Zahir Publsihing, 2021.

Al-Zarqānī, 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, Jilid 2. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Zen, Fathurin. *NU Politik: Analisis Wacana Media*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zenrif, M. Fauzan. *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik*. Malang: UIN-Malang Press, 2006.

Internet

htpps://www.asilha.com.

http: www.aldahereyah.net.

http://ejournal.aiat.or.id/index.php/nun.

https://aiat.or.id/history.

https://buldantour.com/mengenal-5-fakultas-populer-di-universitas-islam-madinah/.

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Corpus_Coranicum.

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Said_Reynolds.

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Patricia_Crone.

https://iat.uin-malang.ac.id.

https://id.m.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman_bin_Nashir_As-Sa%27di.

https://id.m.wikipedia.org/wiki/School_of_Oriental_and_African_Studies.

https://id.m.wikipedia.org/wiki/Universitas _Umm_Al-Qura.

https://iiq.ac.id/SEJARAH-IIQ.

https://iiq.ac.id/tokoh/details/709/KH-Dr-Ahsin-Sakho-Muhammad-MA.

https://iiq.annur.ac.id/profil-iiq-an-nur/.

https://iqna.ir/id/news/3341189/statemen-pusat-kajian-al-quran-tafsir-riyadh-tentang-naskah-al-quran-birmingham.

https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith/.

https://kbbi.web.id/performatif.

https://lp2m.uin.malang.ac.id.

https://lttqfathullahuinjkt.com/kegiatan/kajian-al-quran-dan-tafsir/.

https://mokhtasar.net.

https://news.detik.com/berita/d-5972120/jadi-ketua-jmq-jatim-waket-mpr-susun-program-pembelajaran-al-quran.

https://news.harvard.edu/gazette/story/2010/10/reading-the-quran-in-germany/

https://pengaduan.pu.go.id/uploads/complain/Proposal_Musyawarah_Hafidh_Hafidhoh_JMQ.docx.

https://ptiq.ac.id/sejarah/

https://studitafsir.com/2021/07/02/jurnal-nun-dan-matinya-kajian-tafsir-klasik-survey/

https://tafsir.net/aboutus.

https://tafsir.net/application/1/ttbyq-ghryb.

https://tafsirweb.com.

https://tafsirweb.com/tentang.

https://www.ikpmmadinah.org/2013/11/profil-fakultas-al-quran-uim.html.

https://www.moslemtoday.com/sekilas-singkat-tentang-universitas-islam-madinah/.

https://www.soas.ac.uk/about/history/

https://www.soas.ac.uk/islamicstudies/jqs/

https://www.soas.ac.uk/islamicstudies/research/quran/.

https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/.

https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil.

https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil.

https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil.

https://www.zonaterbang.id/read/2019/07/05/82/inspirasi-dari-burung-albatros-airbus-kembangkan-pesawat-dengan-sayap-berengsel.

https:id.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad_al_Amin_asy-Syinqithi.

www.youtube.com/channel?UCtG6AuZuinM-nhHKvncdxZw .

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Dr. H. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Sedangkan, pendidikan strata dua Jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Ia pernah mengikuti Pendidikan Kader Mufassir di Pusat Studi al-Qur`an (PSQ), pada 2009 dan di Cairo pada 2010. Pada akhir 2010 juga, penulis mengikuti kursus singkat (*short course*) tentang menulis akademik (*academic writing*) di Universitas Leipzig, Jerman, selama sebulan. Pada 2016, penulis mengikuti program posdoktoral (*Postdoctoral Fellowship Program for Islamic Higher Education*, Posfi) yang diselenggarakan oleh Subdit Ketenagaan Diktis Kemenag RI yang bertempat di Universitas Āl al-Bayt di al-Mafraq, Yordania.

Karya-karyanya, antara lain, dalam bentuk buku: *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an*, *Masyarakat Utama: Telaah Tafsir Tematik dengan Pendekatan Sosiologis*, *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode*, *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik*, *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bi`ah*, *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-isu Gender dalam al-Mishbah karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman al-Mustafīd karya 'Abd al-Ra`uf Singkel* (menulis bersama dengan Saifuddin), *Trend Perkembangan Modern Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia*, *Maqāshid al-Syarī'ah sebagai Paradigma Ideal-Moral Tafsir al-Qur`an: Perspektif Abū Ishāq al-Syāthibī*, *Sosiologi al-Qur`an,*

Kajian al-Qur`an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Perspektif Integrasi Ilmu.

Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis ilmiah dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari Ford Foundation bekerja sama dengan *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010, dan *Antasari Award* untuk kategori dosen berprestasi di level internasional dari UIN Antasari Banjarmasin pada 22 November 2018. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin dan pernah menjadi Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Antasari periode 2017-2021.

Alamat rumah: Komplek New Pondok Papan, Jl. Pondok Kelapa, No. 01, Kel. Loktabat Utara, Banjar Baru Utara, Kalimantan Selatan. Email: wardani@uin-antasari.ac.id; mwardanibjm@gmail.com.

View publication stats

SELURUH KELUARGA BESAR
PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN ANTASARI BANJARMASIN

Mengucapkan

Selamat & Sukses

atas pengukuhan guru besar

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag

Pada bidang Ilmu Tafsir
di UIN Antasari Banjarmasin
4 Oktober 2023

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

ZAHIR
publishing

zahirpublishing@gmail.com
www.zahirpublishing.net